داريوش شايغان

النفس المبتورة

هاجس الغرب في مجتمعاتنا

دار الساقي

النفس المبتورة

داريوش شايغان

النفس المبتورة

هاجس الغرب في مجتمعاتنا

دار الساقي

Daryush Shayegan, **Le Regard Mutilé**

الطبعة الأولى ١٩٩١
ISBN 1 85516 700 x

DAR AL SAQI, 26 Westbourne Grove, London W2 5RH.

موجز

الكتاب الأول: التمزّق

الكتاب الثاني: التفاوت الوجودي

الكتاب الثالث: حقل الاختلالات

الكتاب الرابع : المرتكزات الاجتماعية للاختلالات

مقـــدمة

«النفس المبتورة» بحث في تشوهـات الفكر والـروح التي تشوب حضـارات لم نشارك التاريخ أعياده، بل راحت تتقهقر.

ان تجـربتي الشخصيـة في العـالم الإيـراني ـ الإســلامي هي التي أملت هـذا الكتـاب، ومع هـذا فيقيني أن مدى الكتـاب يتعدّى ذاك العـالم. فهو، أيضـاً، وبطريقة ما، يطال معظم الحضارات التي لا تزال بناها العقلية محكومة بالتراث، فيما هي تعاني استيعاب الحداثة.

فنحن، أهـل أطـراف العـالم، نعيش في زمن الصراعـات بـين مختلف قـوى المعرفة واتجاهاتها. اننا واقعون في فجوة العوالم المتفارقة التي تتدافع فيشوّه أحدها الاخر. فاذا ما أقبلنا على هذا الإزدواج بشكل صريح، ومن دون نفـور، أمكن لـه أن يغنينا ويـوسّع معـرفتنا وشبكـة أحاسيسنـا. أما ان نكبت هـذا الازدواج القيمي ونطرده من المجال النقدي للمعرفـة، فذلـك لا يفعل غـير اغلاقنـا على نفوسنا وحبسنا فيها، وبتر نظرتنا الى العالم الذي يصير واقعـه مشوهـا، وكذلـك خيالات الافكار. وبهذا يصبح العالم تماماً كما في المرآة المكسورة.

ولأن تجـربتنا ليست مشكلة الغـرب، يغيب تقـديـر مضمـونها الفعـلي عنـه. فأولئك الذين يدفعون أكلاف هذه التجربة من وعيهم التاعس، أي نحن، هم وحدهم المؤهلون لأن يبرزوها ويعملوا على تظهيرها.

يرتسم وراء هذه التباينات عالمان متنازعان، واختبـاران تاريخيـان مختلفان، لا يمثلان، على الـرغم من التفاوت الكـامن بينهما، سـوى وجهين لتجـربة واحـدة وحيدة للانسان في العالم. وعلى المجابهة النقديـة لهذين العـالمين، سيتـوقف، في المستقبل، امكان الحوار بين سكان المعمورة.

الكتاب الأول

التمزّق (*)

(*) مقالة ظهرت في: Le Débat, Gallimard, no. 42, novembre - décembre, 1986.

I
بداية نهاية موقوفة

إن تأثير الغرب والحداثة التي تقف وراءه يثيران في أيامنا ويحرّكان في العالم الاسلامي مدارات مقاومة عديدة، فيولّدان تارةً تراجعاً إلى أسطورية الأصول، ظنًّا بأنها تحلّ بأعجوبةٍ كل التعاسات الأخلاقية والتفاوتات الاجتماعية التي تشكو منها هذه المجتمعات، وتارةً يسببان هرباً إلى الأمام نحو مغامرات متزايدة المخاطر، وتارةً أخرى يحرّكان رفضاً قاطعاً لمواجهة تحدّيات الأزمنة الجديدة. إن كل هذه المهارب والمخارج المنحرفة إلى هذا الحد أو ذاك، تعبّر عن وجوه شتى لظاهرة واحدة، وتترجم أعراض قلقٍ عميق، بصرف النظر عن أشكال ردود الفعل المنظورة. وفي رأيي، هذا القلق صادر عن عدم فهم أو، إذا شئتم، عن عدم تمثّل واستيعاب ظاهرة تاريخية كبرى ـ الحداثة في معناها الواسع جداً ـ لم تؤخذ كما هي في الحسبان، أبداً، أي موضوعياً في دلالتها الفلسفية الخاصة، بل كانت تؤخذ دائماً وفقاً للتحولات الأليمة التي ألحقتها بتقاليدنا وموروثاتنا، في طرق معيشتنا وتفكيرنا. والحال، فإن كل حكم لها أو عليها ارتدى، منذ بداية الاحتكاكات والاتصالات، رداء التقويم الأخلاقي؛ فكان تقويماً امتداحياً في بداية التلاقي مع القوة الماديّة للغرب، عندما اكتشف العالم الإسلامي، بدهشةٍ كبرى، تأخّره والهوّة السحيقة التي كانت تفصله عن أوروبا؛ وكان تقويماً لعيناً عندما انغلق هذا العالم، لاحقاً، أمام تأثير أوروبا، وراح يستثير هواماته الأكثر هذياناً. ولئن كانت ردة الفعل الأولى شديدة الحماس، فإن ردة الفعل الثانية

اقترنت، على العكس، باللغة الهستيرية لرفض مهووس، وفي هذه الحالة وتلك لم يكن الغرب معتبراً أبداً بوصفه جذراً، أصلاً جديداً منقطعاً عن الماضي، وله قوانينه الخاصة به ومنطقه الخاص في الهيمنة، بل بوصفه تآمر قوى خفيّة كانت تستحوذ علينا من جرّاء قوتها المادية، وتهزّنا حتى في أعمق مرتكزاتنا وأسسنا، وتفسّخ آدابنا الأخلاقية وتفسد خصالنا من خلال تحويلنا على المدى الطويل إلى حال من العبودية السياسية والثقافية.

صحيح، أنّ مفكّري النهضة المسلمين الأوائل كان لهم فضل الاهتمام الخاص بالمنظومات السياسية والحقوقية في أوروبا. فقد أغرتهم مفاهيم الحق والحريّات الفردية. وهذا لا يمنع أنْ يفوت مفكّري الساعات الأولى شيء جوهري، كما يفوت الكثيرين من المفكرين اليوم: هو أنّ هذه المفاهيم الأساسية التي يمتدحون فضائلها لم تكن نتاجات وصفة عجيبة، بل كانت حصيلة مسار تاريخي خارق ـ وأكاد أقول نتاج تغيُّر جذري ـ وبالتالي لا يمكن، بحكم ذلك، زرعها عبر عالمنا وفيه من دون إخلاء وتهميش تلك القيم السلفية التي نتمسك بها كثيراً، والتي تملأ مدانا العام برمّته.

من جهة ثانية، كانت هذه الأفكار الجديدة، الثورية من عدّة مواجهات، تزيل طبقات أخرى من الواقع، وتكوِّن علاقات اجتماعية أخرى غالباً ما كانت معدومة في عالم تقاليدنا المُغلق. لأن هذه الوقائع، في المنظار الديني والشمولي لرؤيتنا العالم، كانت ـ على قدر ما يجري وعيها ـ إمّا غائبة وإما تُعتبر كأنّها تنتمي إلى العَرَض الماديّ للأشياء. واستناداً إلى عبقريّة اللغة العربية، قال جاك بيرك بحق: «إنّ اللغة العربية التي تقود كل كلمة فيها إلى الله، قد جرى تصوّرها لتخفي الواقع، وليس لاكتناهه»(1). ولقد تعينَّ، بالضرورة، على التوترات ما بين اخفاء مناطق جديدة من الواقع وبين المقاومات التراثيّة التي تستبعدها أو تكبتها وتطردها من حقل المعرفة، أن تولّد انكسارات وثغرات في الوعي. فبينما كانت الأمور تتبدّل خارجياً، كانت الإسقاطات الذهنية لا تزال تدور حول طرق التمثّل القديمة. والحال، كيف كان يمكنُ عيش تلك التمزّقات في داخل الوعي؟ سواء شئنا أم أبينا، لا يزال هذا الأمر هو المسألة غير القابلة للحل،

مسألة جميع الاختلالات الذهنية ـ وما أكثرها ـ التي تجتاح عالمنا. ولا يمكن إبراز هذه المسألة إلاّ على أيدي القيّمين على هذه الحضارات بالذات، فكما لا يستطيع أحدٌ أن ينوب عن أيٍ كان في عملية الموت، كذلك لا يستطيع شخص منحدر من حضارة مختلفة عن الحضارة التي عشنا فيها، أن يختبر وجودياً هذا التمزُّق داخل نفسه. وبكلام آخر، إنه قدرُنا الخاص وغير القابل للتنازل.

لمزيد من التوضيح، سأسمح لنفسي باستطرادٍ هنا. لنفترض بالتالي أن «أناً» افتراضياً وقع بين فكّي كماشةِ هذا التمزّق وكان على مرمى سحرين متناقضين: سحر الرؤية المعجبة بعالمٍ لا يزال مكبلاً بهالة الذاكرة الجماعيّة، وسحر رؤية لا تقلّ أثراً عن الأولى، تمارسها عليه جاذبيّة الجديد والفاتن، ربما يشعر «الأنا» الافتراضي في المقام الأول أنّه مرتهن، فيتراجع بالنسبة إلى التبدُّل الجذري الذي يعاني أثره وبالنسبة إلى مكمن للحنين يكون أشد إيلاماً من العالم الذي يدلّ عليه، تراجعاً تدريجياً وينسحب عن مسرح العالم، زارعاً في كل مكان آثار غياب مُداهم، هاكم تقريباً كيفية تفكّر هذا «الأنا» الافتراضي.

إنّ الأفكار الجديدة التي تداهمني، الأشياء الجديدة، التي أراها في مواجهتي، ممتدةً ومنشورةً بكل كثافتها، كلّها غريبة عني، ولا أملك لمعرفتها الكلمات المناسبة ولا التمثّلات الملائمة في فكري، إنها شيء ما لا يقبل الخفض، ينبثق فجأة في حقل معرفتي. صحيح أنني أراها، أستعملها، أعانيها بقدر ما أمارس سلطاني عليها، لكنها تظلّ في مكانٍ ما معلّقةً، موقوفةً في فيض ذاكرتي. لا أستطيع معاودة رسم سفرها التكويني، كما أنني لم أشهد ولادتها، لم أشارك في الأزمات المتتالية التي سبقت تكوينها، ولا في طرق الانتاج التي جعلتها ممكنة. إنها أشياء زائغة لا أستطيع تجنبها، تغيّر عاداتي وتزعزعها، تفرض عليّ قيوداً لا يمكنني التحرّر منها، ومع ذلك، فيها شيءُ ما يغويني، يجتذبني، يجعلني عاجزاً عن الهرب من مضمارها، ويتعينّ عليَّ بالذات أن أبذل قصارى جهدي في سبيل ذلك. وإذا جرت نمذجةُ جميع مقولاتي الذهنيّة، بحيث إنها تستطيع أن تحجب ما يتكشّف حالياً في العالم الذي أعيش فيه، فذلك لأن فكري يعمل بشكل آخر، ويكتشف مناطق وجودية تسير خلافاً لمنطق الأشياء المحيطة بي. إن فكري

يكشف في مكانٍ ما، ما وراء واقع الشيء الذي يدركه، ولكن مع حجب واقعه العيني. فما يحجبه هو الذي يعنيني، يمسّني مباشرة، وما يكشفه هو، بالعكس، ما لم يعد موجوداً هنا: لأن هذا الواقع الماورائي الذي يُضفى على الشيء بات من الآن فصاعداً، غائباً من عالمي، نظراً لأنَّ تيار التغيّرات الجارف قد محاه.

إنَّ رؤيتي للعالم ترجعني إلى تصوُّر أوّلي تسبح الأشياء، بواسطته، في مُناخ سحري. فالعالم الذي تعيش فيه الأغراض والذي تستمدّ منه وظائفها لا يملك بالنسبة إلى عقلي الكثافة الواقعية نفسها التي يملكها بالنسبة إلى نظرة ذلك الذي تصوَّره وجرَّبه. إنني أعيش في عالم غيابي: فكري يعمل على أفكار ليس لها أي سلطان على الأشياء، ولم تعد تتطابق عضوياً مضامين الداخل وأشكال الخارج. إنَّ الأفكار المُسقطة تتشوَّه عند الاحتكاك بالاختلالات التي اجتاحت، جزئياً، بيئتي الطبيعية. و«المسافة» بين ما أُسقط وما هو قائمٌ هناك في مواجهتي ليست فقط تفاوتاً تاريخياً، بل هي اختلاف وجودي، إنّي (انطولوجي). فالأشياء تبدَّلت كثيراً وبسرعة أكبر من تطوّر مداركي للواقع. هذه التحوّلات بدّلت مرجعياتي، شوّشت مساراتي وطرقاتي، لكنها لم تغيِّر المناطق العميقة في نفسيّتي. إن نزوعي إلى «أسطرة» الواقع كبير لدرجة أنني أؤمن بالأسس الثابتة لرؤية جوهرية أكثر مما أؤمن بالمسار التاريخي لتطور الأشياء.

في مضمون تمثّلاتي المتأخرة عن الانتاجات الصناعية التي تحيط بي من كل الجهات، يندرج فراغ لا يمكنني ملؤه. وهذه الفجوة ليست فقط تغيّراً في طريقة الحياة، بل هي أيضاً تبدّل في طريقتي الادراكية. لقد بقي فكري في منأى عن صدمات التاريخ الكبرى، ولئن كانت الثورات الطارئة في الغرب من جرّاء الانقلابات العلمية/ التقنية قد أحدثت تبدُّلاً جذرياً أخضع الوعي، في كل ثورة، لمتطلبات نظرة جديدة، فإن حالتي لم تكن كذلك. فلا يزال وعيي يحيا في زمن الإعجاب بالعالم. صحيح أنني أتلقّى من جرّاء قصفٍ متواصل جاذبية الأشياء الجديدة غير القابلة للانحباس، لكن نسابتها وحفرياتها ما زالت مجهولة عندي. إن الخطابات الجديدة تجلدني بسياطها اللاذعة، تطبع آثارها في فكري، تترك فيه علامات لا يمكن محوها، لكنها لا تتوصل قط إلى تحويل محتوى ذاكرتي

التي تعود إلى نسابتها الخاصة بها. أعرف أن الأزمنة تغيرت، أنَّ العالم قد تحوَّل وتبدّل، أن التاريخ لا يني يقولبُ طرقاً إنتاجية وعلاقات اجتماعية جديدة، ولكن مضمون هذا التاريخ إنما يتم في غيابي: فأنا لم أعد أشارك في سفر تكوينه لأكون مسؤولاً عن نتائجه. كل ما أعرفه هو أن هذا العالم الجديد له منطقه القاسي، وأنه يفرض عليَّ بنيته الجاهزة، وأنني لا أستطيع تبديل مجراه ولا أن أقطع بالمقلوب الطريق التي قطعها لكي أصل إلى المكان الذي أجدني فيه في هذه اللحظة بالذات.

فوق ذلك، أين أنا بالمعنى الدقيق؟ إن احداثياتي التاريخية مختلفة تماماً. فأنا لا أحسب بمعايير القرن السادس عشر، السابع عشر أو الثامن عشر، ولا بمقاييس الانقطاعات التي طبعت الانتقال من العصر الوسيط إلى النهضة (الأوروبية)، إلى العصر المأثور (الكلاسيكي) والأزمنة الحديثة. لا فرق عندي بين حقبات التاريخ المتعاقبة. يمكنني القفز من الديك إلى الحمار فوق الأجيال، لأن الانقطاعات النوعية التي دوزنت تاريخ الغرب ليس لها أي تمثّل عيني في فكري. أنا ذو ماضٍ يختلط مع الحاضر ـ لأنني لا أتوانى عن الاستناد إليه وإحيائه ـ وذو حاضرٍ هو مستقبلي. صحيح أنني أعاني، منذ مئة عام، انقلابات وتحولات عميقة، أتحدّث عن التاريخ، أفتكر فيه، أحاول أن أعرف مكوّناته، أن أرجع إلى المصادر النسبيّة تماماً لحداثتي الزائفة، ولكن داخل هذه الحقبة القصيرة التي تسجّل دخولي الحافل في عصر يتأرجح نحو آفاق متزايدة السعة باستمرار، ما زلت أعيش نفسياً في تاريخ غيبي حيث يختلط **القبل والبعد** مع **ما وراء التاريخ والتاريخ اللاحق**. وبين الاثنين أجدُني في نهاية موقوفة هي دائماً بمثابة بداية.

زدْ على ذلك، أنني عندما أحاول استرجاع شعرائي الكبار ـ الذي لا قيمة له في نظري كفارسيّ ـ لا أراهم بمثابة اللوحات الشخصية المتعاقبة التي تزيّن معرض الزمان، فما يحدِّد شاعراً ما في عصر مُعينً، ليس تأريخ التقاويم ولا مناخ العصر ـ مثلما يأتي الشاعر المأثور، مثلاً، قبل الحالم (الرومانسي)، ويأتي الرمزي بعد الحالم ـ ولكن ما يحدِّده هو انتماؤه المشترك، المشارك في مركز الذاكرة

اللامرئي، الذي يبدو أنه قد أحاطهم جميعاً بهالة لازمنيَّة، بحيث إنهم صاروا بمثابة الأشعة المضيئة في شمس واحدة. فكل من كبار الشعراء محاور مشارك في حضوره للبعد الزمني الذي يذكّرنا به: أكان الزمن الملحمي الحماسي، الزمن الصوفي/ زمن العودة إلى الذات، أم الزمن المجزَّأ، زمن التقطيعات المنسكبة مثل بروق الحضور. إنني أحيا في كوكبة يدور فيها كل شاعر، وفقاً لحركته الإهليلجية الخاصة به، حول رؤيتي الشمولية. لذا فإنني أرى بالخيلات والصور، أعبّر بإيقاعات صوتية، أفكّر بالشعر، لا أستطيع أن أميّزهم من بعضهم البعض وفقاً للحقبات والعصور. صحيح أن الدراسات الانتقادية والتاريخية البادئة منذ مطلع القرن قد أرشدتني إليهم بطريقة ما، وأنني توصلت إلى أن ألحظ لديهم أساليب متباينة وتحولات لغوية وتطورات دلالية، ولكن كل شيء يدعوني إلى الاعتقاد أن جوهر المسألة لا يزال ثابتاً، فالموضوعة الكبرى لـ «الهوية الوطنية» التي كانت تشغل شاعراً **كالفردوسي** في القرن العاشر، لا تزال راهنةً حاضرة لدى مفكر نهاية القرن العشرين، الذي يكافح لإحياء القومية الثقافية في مواجهة هجوم الظلامية الدينية. والمُثل التي كان ينهل منها متصوفٌ في القرن الرابع عشر، لا تزال تُلهِمُ - بنسبٍ متفاوتة - النظرة الخائبة التي ألقيها على خيانة العالم. يكفي أن يخلع ملك النظام القديم حتى يُماهى فوراً بالطاغية يزيد الذي أراق دماء **الامام الحسين** بدناءة، أو يكفي أن يجعل خليفة الملك من البلاد مقبرة شهداء، حتى يقارن اليوم بـ **زهّاق** (ZAHHAK)، السلطان اللعين في **كتاب الملوك**، الذي كان يطلب أن تُضحّى يومياً لأجله أدمغة الأبرياء، حتى يطعم الأفاعي التي كانت قد ولدت في كتفيه. هذا معناه أن البنية الأسطورية للواقع لا تزال كما كانت، وأن الأشخاص يتبدّلون حتماً مع الزمان، لكنهم يقومون فيه بالأدوار ذاتها، صراع مانيّ (ثنائي) بين الظلمات والأنوار في أدوار وأكوار تتكرّر بلا انقطاع.

عندما أتواصل مع التيارات الكبرى في ثقافتي، لا أرى فيها قطيعةً ولا تغيُّراً رأسياً ولا انحرافاً عن الأسس الكبرى التي وجّهتها. هناك شيء مستديم على الرغم من المستجدات، شيء ما يحلّق فوق قساوات الزمان. وربما يقال إن الله

يكـرِّر دون كلل أو ملل المطالب ذاتهـا، المردَّدة ألف مـرة، داخل هـذه السلسلة الإبلاغية، تبدو الخطوط الفاصلة، التحديـدات النوعيـة كأنها مصـطنعة، كـأنها مصنوعة من كل شيء، دون علاقة واقعية بالمجرى الأزلي للأحداث. ومع ذلك أعرف، على الرغم من تبعيّتي لحالة الأمور هـذه، على الـرغم من أزليّة المسـائل المظنون أنها حلَّت نهائياً وإلى الأبد، وأعلم أن ثقوباً دؤوبةً قد اخـترقتها وبـدّلت الخيلة العذراء التي كوّنتهـا عن نفسي، وتلك التي كنت أعزوهـا إلى واقع العـالم وحقيقته. أشعر بكل التباس أن هناك فجوة فاصلة بين مـا أورثنيه أجـدادي وما آل إليه العالم الذي صار عالمي، لا شيء داخل ثقافتي كان يحضّرني لهـذا الأمر، ولا شيء أيضـاً كان يبشّر فيـه بتبدّل هـذا النظام. ومـع ذلك يبقى هـذا **الجرح** هنا: إنه في داخل فكري وروحي مثلما هو داخل نـظام الأشياء الملتبس، الـذي فقدت السيطرة عليه منذ أمدٍ بعيد.

في المدرسة تعلّمت كـل المواد المـأثورة التي تشكّـل الحقيبة الفكـرية لـلإنسان الحديث. درست الرياضيات، العلوم، التاريخ، الجغـرافيا والآداب، لكن من أين تأتيني كل هذه المعارف المجزّأة، المُعلَّمة خارج سياقهـا، التي لا علاقـة لها، في الظاهر، ولا رابطة عضويـة لها مـع قواعـد تراثي الثقـافية؟ وبـالتالي من أين جاءني **الأنا المفتكر** (Cogito) الديكـارتي، الأنا المتعـالي، حركـة **الوجـود** الذي يتجسّد في الزمان وهذه الموضوعية المحايدة التي تتباهى بها المنهجية العلميّـة؟ أما زلتُ في العصر الـوسيط؟ هل عـرفت العصر المأثـور والانقطاعـات المعـرفيـة في الأزمنة الحديثة؟ هل تفكّكت بالكبريت المذيب في العصر الانتقادي؟ هل قولبتُ بقيم الرأسمالية البرجوازية؟ أناضِجٌ أنا للقيام بالثورة العـالمية، عـلى افتراض أنّها ممكنة؟ تلك هي الأسئلة التي تمخر ذهني، لأن رابية فكري تبحث عن مقـارنات وتطابقات بين الزمان والمكان. ومهما أفعل، فـأنا أتـطور في عالم مقـارن؛ لم أعد أحيا في عالم مُغلق يكفي نفسه بنفسه؛ والآخر يناشدني ولو من خلال الآثار التي يجعلني أعـانيها عـلى هـواه، إنني أحكم بمقـارنـات، بـاستقصـاءات وتمـاهيـات متسلسلة. إنني أستمتـع بقوالب نمـوذجية تـأتيني من مُتحف التـاريـخ. وأسعى لتـطبيقها عـلى قدري بـالذات. وفـوق ذلك، أسعى لمعـاودة بنـاء مـاضيٍّ وفقـاً

للمعايير المفروضة رسمياً عليّ. وهذا الاهتمام يجعلني أرى نفسي مجدداً من خلال نظارتي الآخر، قويٌّ جداً، مترسخٌ بشدة في طرق أحكامي المكتسبة، لدرجة أنني أعاود تقويم كل ماضيَّ في ضوء المعايير التي تأتيني من الخارج، عندما أحاول إعادة رسم الخطوط العريضة للفترات العصيبة في تاريخي الحديث جداً، مثلاً الانتقال من الحركة الدستورية (١٩٠٥ - ١٩١١) إلى قيام الدولة/ الأمة (١٩٢٦)، إنما أدخل فيها مفاهيم لا تتوافق إلا تقريباً مع المسار الفريد الذي أذكره، وعندما أتكلم على دور البرجوازية، أنسى أن هذا المفهوم له مضامين دقيقة في ثقافة خاصة، وأن كوني أستعمل هذا المصطلح لا يجيز لي أن أتخيَّل وجود قاعدته الاجتماعية. زدْ على ذلك أن معظم الأفكار التي أفترضُها ليس لها غالباً أي مقابل اجتماعي في الوقائع، وأن المبالغات الوافرة للخطابات الجوفاء التي تدوّخني، صالحة فقط لتبرير نواقصي المفهومية.

إنَّ فهم تاريخي جرى تزويره منذ أصله: فهو مدفوع بمعايير لا تقترب من مشاكلي الحقيقية إلا بطريقة متراخية جداً. فأينما نظرت في نفسي، لا أرى سوى التكرار المضجر للموضوعات الأبدية ذاتها، للأزمات ذاتها، للشعارات العقيمة نفسها، التي تتحرك بلاانقطاع مثل الكثبان المتهيِّلة فوق رمل الصحراء عينه، ودائماً تظهر الأجوبة ذاتها للمسائل نفسها. كما لو أنني مهما نأيتُ، أصل إلى نقطة انطلاقي ذاتها.

لكن، أية علاقة قائمة بين التكنولوجيا الجامحة لعالم لا يوقفه شيء وبين الرؤية السلبية/ السكونية لأساتذتي الفكريين؟ ما العلاقة بين هيغل وابن عربي، بين كانط والسُّهروردي؟ ما العلاقة بين هذه الدعوة إلى الأسفار الأكثر امتناعاً، وهذا الانكماش على الذات الذي لا يرى من العالم إلاَّ ما يريد أن يراه فقط: هالة مأهولة بسحر أوهام رفيعة! وبينما ينصحني أساتذتي الفكريون بأن أتغيَّب عن هذا العالم، هذه الدنيا، لأكون أكثر حضوراً في العالم الآخر، ينصحني أساتذتي الحديثون، خلافاً لذلك، بأن لا أقبل شيئاً لا يُتحقّق منه تجريبياً، وأنْ أكون حذراً من الاعتقادات المسبقة ومن الأحلام التي تتعامل مع رغباتها كوقائع وحقائق. فالفُصام ليس فقط وضعاً يشترطني على الرغم مني، فهو مكوِّن

ومُصان بشبكةٍ كاملة من العلامات التي تردني من الحياة، من المدرسة، من الشارع، من السياسة، ومن الحماقة عميقة الغور التي تصارعني طوال اليوم، تندرج الكذبةُ في قاطرة أفكاري، في اختلالات مفاهيمي، في سُدى أفعالي وتلاحقني في آخر معاقلي، وتغدو بكيفيةٍ ما طبيعتي الثانية. إنني منحرفٌ عن ذاتي: أي منحرفٌ عمّا يُظن أنني أجسِّده ويناشدني من كل الجهات، إنني بين فكيْ كماشة الأفكار التي تتبخّر لانعدام المكان المناسب وبسبب المواقف العتيقة، التي يشتد عودها لانعدام التكيّف، وتغدو الكذبة طريقة ـ وجود ـ في ـ العالم، أفشل أمامها باستمرار، وأتضاءل في مواجهتها. عبثاً اخترعت الأعذار، وبحثت عن كبوش محرقة: رأسمالية متعددة الجنسية، آثار الغزو الاستعماري، الصهيونية، الامبريالية، وكل «المنسوبات» التي ستُراد؛ فكل هذه المفردات ما هي إلاّ منبهات ومخدّرات تعزّيني؛ إنها منبّهات تزيدني غوصاً في نومي المعتقدي.

غير أنني أعرف بشكل غامض أنني إذا قُيِّض لي الانعتاق من وصاية الأصنام، التي لا تزال تمسك بي، فلا بدَّ لي من الاقتدار على تمزيق حجاب الأوهام، التي تشكّل شاشةً بين توهّماتي وحقيقة العالم. وهذا يتطلب جرأة القفز وقطع حبل صرَّتي. فلا مناص لي، مهما كلّف الأمر، من القيام بهذه القفزة مخاطراً بالسقوط في الأبدية، كما يقول الشاعر. لا بدَّ لي من الاقتدار على الانعتاق من الحلقة المفرغة للتبسيطات والتفسيرات السطحية جداً. ولئن تعيَّن على الأمور أن تتبدّل في مكانٍ ما، فلا بدَّ من أن يتم ذلك داخل الرؤوس، في مستوى الأسس، وحتى في مستوى الوعي الأكثر حدةً والأشد تعاسةً. ولن تتبدَّل الرؤوس بتبديل البنى التحتية (الخفائض)، بل بقلب الرؤوس ذاتها. إنني مندهشٌ من الاستنتاج أن مشاكلي لم تتبدَّل منذ أن أخذت علماً بتأخري. فأنا أكرِّر دائماً الموضوعات الوجدانية ذاتها، وأبحث بلا توانٍ عن كبوش المحرقة عينها، وأتخفَّى دائماً وراء الحواجز نفسها، وفي مكانٍ ما يعمل فكري المخصيّ من جرّاء العجز المزمن، ويدور حول رواسم (كليشهات) مستنفدة حتى الوريد. صحيح، أن أبطال الاحتدام (الدراما) يتبدَّلون مع الوقت، لكن الفن

الاحتدامي ذاته يظل كما هو. إنني دائماً ضحية الآخر. براءتي لا تقبل الدنس، وكل ما يحدث لي تعاسة يمكن عزوها للقوى الخفية التي لا أملك السيطرة عليها، لأنني في الحقيقة ضحيّة قَدَر قديم كالعالم، وهذا القدر يظهر دائماً بأقنعة جديدة: فهو الاسكندر المقدوني تارةً، والعربي البدوي تارة، وتارة أخرى جنكيز فارس السهوب، وطوراً هو البريطاني الماكر، والأميركي البشع، والدب السوفياتي، والله يعلم من سيأتي بعده.

مع ذلك، أعطوني أحداث الأدوات، البترودولارات الوفيرة، الأفكار الأكثر تسامحاً في العصر الديمقراطي، وسأقيم لكم في مدى عدة أشهر الجهاز الأكثر قمعاً في العالم: فردوس الجحيم. ولم تنقصني الوسائل! فقد ورثت المليارات، وبالعملات الصعبة، التي لم أعرف بكل أسف كيف أستفيد منها. لأنني، كما ترون، محاصر في مكانٍ ما، وحصاري عتيق كنفسي، مكابر شرس مثل أفكاري الجامدة، ومَرَضي مثل وساوسي. وعُصابيٌّ كديني المُربك الذي لا أعرف ماذا أصنع به، فأنا أديره وأعاود تدويره في كل الاتجاهات، ولكنني لا أعلم أين أضعه. وبعد، فلنكن صريحين: إن فكري شموليّ، لا يهتم بالخاص، بالواقعي، فالتفاصيل ترهقه، والدّقة تضجره، والنقد يثبِّط عزيمته. أنا كسول مثل ريعيّ، مكتفٍ بموارده العجاف، يدير ظهره لكل مغامرة خطرة يمكنها أن تزعج خاطره وسكونه. أنا أحب الأفكار المدوّره والصريحة التي تفسّر لي بكل جلاء من أين أتيت وإلى أين أذهب ولماذا أنا سيّد مخلوقات الله، ولماذا كُلِّفت بمستودع كل الأسماء الحسنى التي تجعل مني إنساناً متفوقاً بالقوة، وكيف سأموت ـ إن كان بمستطاع نفسي أن تزول حقاً ـ وكيف سأولد لاحقاً عندما سأغدو ملاكاً بين السعداء. وفوق ذلك، أنا أعبد تاريخ الملائكة، وأصادفهم عند نهاية كل حقل، يكفيني أن أقرأ أقاصيص رؤى متصوّفتي وأن أحلِّق فوراً.

وماذا يهمّني أن أكون مادوياً، ماركسياً، ملحداً وحتى كافراً، فعندما أقطع بشفرة الجدلية الماركسية الحادَّة رأس النمّامين عليّ الأكثر سفاهةً، سأدخل بكل تهذيب إلى بيتي، وأفتح ديوان **حافظ** الإلهي أو مثنويّ **الرومي**، وأنتشي بكلماتٍ وخيْلات، وأغدو حاضراً الآن للمشاركة في مأدبة الملائكة، وللتمتع بلذّة

العربدات الصوفيّة. وحتى اللحاق، لم لا؟، بالعصافير الـذاهبة إلى الحـج بحثاً عن طائر السيمورغ الخرافي، لأنني في الحقيقة أتمتع بجزءٍ ثملٍ من التأرجح بين الملاك ونقيضه، ولا أكتفي بكـون هذه الحـالة لا تـدهشني، كـما أنني لا أكتفي أيضاً بعدم الانتباه لتناقضـاتي، بل أنني فـوق ذلك أدوِّر عينيّ وأغمضهـما عندمـا تنبّهني بعض العقول النيّرة. إنني أعيش تناقضاتي بكل براءة: فأنا لست مسؤولاً عنهـا قط، كـما أنني لست مسؤولاً عن هـذه الثـورة اللعينـة التي طـردتني من بلادي. فأنا لم أشارك فيها، لقد كانت مؤامرة قام بها الامبرياليون الغيورون من رؤيتنـا وقد أصبحنـا يابـانييّ الشرق الأوسط. ثم مـاذا؟ كـل شيء مكتـوب في القرآن، والتاريخ، إن كان لـه معنى ما، مـا هو إلا تفسـيره الباهت، كـل شيء مكتوب في رؤوسنا والباقي يُستخلص منها حتماً بطريقة الاستنتاج الرياضيّ.

II
«إجازات» في التاريخ

فلنحاول لمرة واحدة أن نكون جازمين! ماذا جرى بالضبط منذ أربعة قرون؟ ماذا دار منذ اكتشاف القوانين الفلكيّة الكبرى؟ إن المراحل الأخيرة من كاتدرائياتنا الفكرية تتطابق بكل طرافةٍ مع ظهور الذاتية الديكارتية. ونكاد نُغرى بالقول مع هيغل إن روح العالم تتحرّك بعيداً عن المدارات الثقافية المكتملة لتقيم في مكانٍ ما من الغرب. لماذا؟ لا أعلم شيئاً عن ذلك. كان ثمة كثير من التفسيرات العالمة في هذا الموضوع، كثير من التأويلات الجليلة التي سأعفي القارىء منها. فلنبقَ عند الوقائع، فمنذ أكثر من ثلاثة قرون، كنا نحن المنحدرين من حضارات آسيوية وافريقية في «إجازات» داخل التاريخ. (هناك بلا شك استثناءات). فحين وضعنا آخر حجر في كاتدرائياتنا العقائدية ذات الأسلوب الغوطي، رحنا نتأملها. ولقد أحسنّا بلورة الزمان في مكان، لدرجة أننا تمكنّا من أن نجيز لأنفسنا العيش خارج الزمان، مكتوفي الأيدي، بعيداً عن كل هموم التساؤل.

إن كل العمارات الخيالية، كل العقائد الغيبية، الايرانية، الهندية، الصينية، كانت مكتملة؛ وكانت كل المعماريات الدينية الكبرى مشيَّدة في معابد للتأمل، تتحدّى قوانين الجاذبية. سكارى بالله حتى الفناء ونسيان الذات، جعلنا من الأرض، من الإنسان والأعمال الفنية علامات مجده التي لا توصف. جميع

صفاته، أسمائه، إشراقاته، تقلّباته، جرى فرزها وتصنيفها بكل عناية، ثم جرى تجميدها في قوانين ثابتة، لقد فرزنا كل تخيّلاته، كشفنا كل أسراره، فككنا القواعد السرية للغته العويصة. لقد تعلّمنا جيداً **العلم الإلهي**، بحيث لم يبقَ شيء ـ تماماً أي شيء ـ خارج فضولنا الغيبي. وسرعان ما شعرنا في آن، أننا مرتاحون تماماً في متاهة العقائد الكونية الخالدة، وفي خبايا منزلنا الأكثر تعرُّجاً، لقد رتّبنا الطقوسية الدقيقة لحركاتنا اليومية وفقاً لميقات التقلّبات الإلهية. كل فعل تحوَّل إلى عبادة، كل خطاب إلى تكريس لكلامه. لقد دمجناه دمجاً تاماً في طرق معيشتنا، لدرجة أننا لم نعد نتوصّل إلى تمييز مجالنا الخاص من مجال الألوهة. وهكذا تغدو الألوهة ضحية عناياتنا، بقدر ما نظلُّ مأخوذين/ واقعين في حبائل حضورها الكلي.

وبما أننا أكملنا عالمنا، فإننا انسحبنا منه لكي نكرِّس أنفسنا كلياً لأعمال التُّقى والورع. وبينما كنا نتأمل منجزاتنا وأعمالنا، كان شياطين صغار من الغرب يستعدون لتدمير عالمنا. إنهم مقاولون متوحشون يديرون ظهورهم تماماً لكاتدرائياتهم الخاصة، ويتحدثون عن أمور عجيبة: ثورة كوبرنيك، الانسانوية، فصل الإيمان عن المعرفة، الإنسان كذات/ فاعل يكفي نفسه بنفسه، الخ. كلها أشياء تقشعِّر لها أبداننا لو كنا قادرين على إدراك عواقبها الوخيمة. ولكن لم نكن لحسن حظنا من المتواطئين معهم، ثم راح هؤلاء الكفرة يصنعون أغراضاً مدهشة: مدافع، بنادق، ثم راحوا يعبرون بحارنا بسفنهم المتقنة ويقومون بزيارتنا، استقبلناهم بذرعان مفتوحة، إنه واجب الضيافة. أعجبنا بألعابهم الآلية، باكتشافاتهم التقنيّة، بمهارة سحرهم وشعوذتهم الشيطانية. بكثير من اللطافة، بلا شك، تجاه تلك الألعاب. في نظرنا نحن المسلمين، الذين ننعم بآخر وحي في الأزمنة النبوية، لم يكن هؤلاء البرابرة/ المتوحشون سوى كفّار. وبشهية وحشية يبدأون بتعلّم لغاتنا، ودراسة عاداتنا، وممارسة الإناسة ـ هذا ما سيقال لنا لاحقاً. لقد كنا في نظرهم مواضيع مهمة تماماً مثل الأغراض التي كانوا يرونها بنظاراتهم وأدواتهم.

ولا يخطر على بالنا أبداً أننا نستطيع أن نفعل مثلهم. أن نفعل ماذا؟ نشغل

أنفسنا بمشاغل فارغة كهذه؟ نجدِّد؟ نقطع مع التراث المقدّس؟ ذلك هـو منتهى الكفر. وبعد كل حساب، لقـد أكملنا عملنـا، وكنا منـذ أمد بعيـد في إجازات وعطلات. كنا نعلم تماماً من أين أتينـا، وإلى أين نذهب وأين نقيم بـين بدايـة الأزمان ونهايتها. زد على ذلك أنَّ الرغبة في مهاجمة الرب من خلال تـدخلّنا بـلا حشمة في المسار الـطبيعي للأمـور والأشياء، أدت إلى انفـلات قوى الشر. مـع ذلك، كان حكيم صيني قد نبهنا إلى هذا الخطر، منذ ٢٥ قرناً تقريباً.

«عندما عبر دزي غونغ المنطقة الواقعة شمال نهر هان، رأى كهلاً كـان يعمل في حقل خضار. كـان قد حفـر بنفسه أقنيـة للري. كان ينـزل بنفسه إلى البئـر ويصعد منها حاملاً بين ذراعيه وعـاءً مليئاً بـالماء، كـان يفرغـه في الأقنية. ومـع بذله قصارى جهده لم يكن يتوصل إلاَّ لأشياء طفيفة.

«قال دزي غونغ: هناك وسيلة لريّ مئة قناة/ ثلم في يوم واحد. فبقليل من الجهد نتوصل إلى نتائج كبيرة. ألا تـريد أن تستعملهـا؟ انتصب البستاني، نـظر إليه وقال: ما هي هذه الوسيلة؟

«قال دزي غونغ: نأخذ مخلاً خشبيـاً، ثقيلاً من الـوراء، خفيفاً من الأمـام. على هذا النحو يمكن استخراج الماء بوفرة. هذا يسمى بئراً بسلاسل.

«صعد الغضب إلى وجه الكهل، الذي قـال وهو يضحـك: سمعت معلمي يقول: ذلك الذي يستخدم آلات ينفِّذُ آلياً كل أعماله؛ وذلك الذي ينفذ أعـماله آليـاً يجعل قلبـه آلة. والحـال، إن ذلك الـذي يحمل قلب آلـة في صدره يفقـد براءته. ومن يفقد براءته الطاهرة يغدو متشكّكاً في حركات روحه. أنا لا أجهل هذه الأمور ـ لكنني أخجل من استعمالها»[٢].

ما قاله هذا الحكيم الصيني منذ نحو ٢٥ قرناً، يمكن أن يتبنّاه بكل سهـولة، هندوكي أو مسلم، وربما لا يصوغه المسلم بعبارات واضحة كهذه، لكن الفكرة تظلُّ حاضرة في هذا الخوف الـوسواسي الـذي يتملكه تجـاه التجديـد مهما كـان نوعه وفي أي مجال: سواء في مجال الفكر أم في مجال التقنية، وعندما يخـاف المرء من الإبداع ويظل سلبياً تجاه الآخرين، يترك الأمور تجرفه. هذا ما حدث حتماً،

ثم جاء اليوم الذي رأينا فيه أننا وقعنا في فخ، أننا لم نعد نمسك بمقاليد مصيرنا، أن السكة الحديد تعبر أراضينا، أن الأعمدة السلكية تملأ براريناً، أن البواخر البخارية ترسو في موانينا. كان موقفنا موقف المتراجع/ المتقاعد: بما أننا كنا نتأمل آثارنا، نستمتع بلا تأنيب بإجازاتنا وعطلاتنا المزمنة، وهنا نتلهى سلبياً في تفحص هؤلاء التجار، هؤلاء الإرساليين، هذه الحملات العسكرية التي كانت تعمل حولنا. وكان موقفنا مشابهاً تقريباً لموقف رئيس الحكومة الفارسي، ذلك الذي سجّل هذه الملاحظة التاريخية، عندما دُعي إلى مجلس الممثلين لاستجوابه حول وجود الحلفاء في البلد في خلال الحرب العالمية الثانية: «إنهم يأتون ويرحلون، وليس لديهم ما يفعلونه بنا».

كنا مقتنعين جداً بعجزنا لدرجة أننا انتهينا إلى وصف هؤلاء الشياطين الأجانب بالصفات السحرية ذاتها، التي كنا نعزوها في الماضي إلى الآلهة ذاتها. كنا نقول: هذه ضربة الانكليز! هذه ضربة الروس! إنها مؤامرة الأجهزة السرية البريطانية، الأميركية، الخ. ولئن كان الشاه قد رحل، فلأن «هؤلاء» قد قرّروا ذلك على هذا النحو. وإذا كان الإمام قد حل محله، فلان «هؤلاء» قد أرادوا الأمر هكذا، وإذا خرجت أنا إلى الشوارع صارخاً كمهووس، فذلك لأنني منوَّم من قبل الاذاعة البريطانية (BBC) ومُستخدم من جانب وكالة المخابرات المركزية (CIA). كان العالم بأسره يتآمر علينا من خلال استغلالنا، وزعزعتنا وتفكيكنا. وكنا ونحن ننزف من جرّاء كثير من الخناجر المغروسة في ظهرنا، نبحث بكل يأس عن استخراج دبوسنا من اللعبة. ذلك لأننا كنا قد أكملنا عملنا، ورفعنا أنصابنا الجليلة، واستهلكنا حتى الرماد حماسات ونيران إيماننا، نحن أبناء السقطة الأبرياء!

ولما تعبنا من الحرب، رحنا نستهلك الأفكار، الأغراض والمناهج التي لا نعرف أوالاتها قط. وأدركنا أن في عالم تهيمن عليه قوة التقنية، صارت معارفنا العتيقة، على منوال وعاء البستاني الصيني البسيط، بالية جداً وبشكل متعاظم، بينما كانت أفكارنا تسقط في النسيان. وفي سبيل المزيد من الوهم كنا على اقتناع ساذج بأن في امكاننا أن نختار وأن نؤثر في طبيعة الأشياء التي كنا نتلقاها؛

فصل الحبة الجيدة من الزؤان، اختيار التقنية، الأسلحة النارية، ومواجهة بطولية نهائية مع الأفكار التخريبية، العلمانية التي كانت تكمن وراءها. وفي نهاية المطاف يبقى المرء مسلماً أصلياً، أصولياً، خاضعاً كلياً لحضور الشريعة الكلي، ويكون في الوقت نفسه رأسمالياً مقاولاً، تقنوقراطياً فعالاً، ولم لا؟، قومياً متحمساً. ومن ثم، قبل أن يتوافر لدينا الوقت للرد الفعلي ولوعي ما يحدث حقاً، كنا عملياً على الضفة الأخرى للنهر: بين ما كان يجري في العالم وما كان يدور في رؤوسنا، كانت هوَّة سحيقة قد انحفرت. وفجأة كانت الاجازات الرعوية قد شارفت على نهايتها، لأن العالم، في خلال ذلك، كان قد تبدَّل. وكان التاريخ قد تقدم، وكانت بيئتنا المألوفة قد انهارت، ونحن، كنا، قد رمينا أنفسنا خارج أرض البشر: فلا نحن في أرض الأجداد، ولا في أرض السادة الجدد. الغائبون مخطئون دائماً! أجل، بكل أسف! لقد كنا مخطئين، لأننا غبنا عن موعدنا مع التاريخ.

III
بعض أمثلة: الصين والعالم الإسلامي

عندما رسى المبشّرون الأوائل في الصين، في عهد سلالة آل مينغ (١٣٦٨ ـ ١٦٤٤)، حاولوا أولاً أن يقوموا بمشروع غواية كبرى، كيف يدخلون الصينيين في ديانتهم دون أن يصدموا معتقداتهم كثيراً؟ إن المبشرين، وهم تكنوقراطيون قبل التسمية، طبّقوا استراتيجية غزو لكي يجتذبوا أرواحهم وعقولهم، لأن الاهتداء، كما سنرى لاحقاً في كل البلدان المستعمرة، هو مرحلة ممهدة للاحتلال. في البداية، انسحر الصينيون بالعلم والتقنية اللذين أدخلهما الايطاليون مثل روجييري (Ruggieri) وريشي (Ricci)، اللذين أقاما سنة ١٥٨٣ في جنوب الصين. فوق ذلك، يلفتنا جاك جرنه (Gernet) إلى أن: «ريشي اعترف بأنه مدين، في جزء كبير من شهرته لدى المتعلمين، لخريطته عن العالم ولدروسه العلمية (رياضيات وعلم فلك). فالعلوم ـ وكذلك التقنيات ـ لم تجتذب عدداً كبيراً من المتعلمين نحو المبشرين وحسب، بل عززت امتيازهم وجمهورهم، وهذه نقطة يتواضع عليها أصدقاء المبشرين وأعداؤهم: إن النجاح الأساسي لبرابرة الغرب صادر عن مناهجهم التقويمية، وعن كونهم قادرين على إصلاح التقويم بفضل أدواتهم الفلكية، وعن كونهم ساعدوا في صنع المدافع [. . .]. فارتُأي أنهم كانوا مفيدين للدولة وللدفاع عن الامبراطورية»[٣].

إلاّ أن رد الفعل لن يتأخر، فسرعان ما لاحظ الصينيون في ذلك المشروع

المغري، مكراً وغشاً ونوايـا سيئة. «حـين ساعـدوا على صنـع المدافـع، جعلونا نستمتـع بحماسهم. وحـين وصلوا للاستسقـاء، جعلونـا نعتقـد بـأنهم يملكـون وسائل سحرية، وأن ساعاتهم الجدارية، ومفاتيحهم الوترية، ونظاراتهم المقرّبـة تدهش وتسحر من حيث المهـارة التي تشهد لهـا. جعلوا أنفسهـم شركاء بفضـل الذهب الوفير، أغووا الناس بتهذيبهم الشديد»[٤]، هـذا ما سيقـوله صيني مهتم بفضـح مؤامرات اليسـوعيين الميكـافيلية. لأن وراء جميـع تلك الأعـمال الآليـة، هناك القصد الصريح بخداع الصينيين وتحويلهم عن تراثهم. من هنا توبيخات الصينيين الانتقادية التي ترى في أعمال المرسلين المبشرين مؤامرة رباعية، قوامها: إغراء الطيبـين بالمـال، إدهاش الأذكيـاء بالمعـارف العلمية، خـداع الأخلاقيـين بالتعاليم الأخلاقية، وجعل عامة الناس يتعصبون خوفاً من النار. غير أن موقف الصينيين الانتقادي سيظل مزدوج القيمة، وهذه الازدواجية سنجدها مجدداً على مدى التاريخ لدى جميع الشعوب الشرقيـة، التي انفتنت بقوة الغـرب التقنية ولم تتوصل قط إلى اكتناه الاقترانات العضوية التي تربط بين العلم والدين.

والحال، فإن الحل الأبسط بالنسبة إلى الصينيين، وكذلك بالنسبة إلى معـظم الشعوب الشرقية الأخرى، سيكمن في التفريق بين التقنية والعقيـدة الغيبية التي تساندها، وفي قبول الأولى كونها مفيدة وفعالة، ورفض الأخـرى كونها مشؤومـة ومناقضة لتراث الأجداد. هناك من الجانب الصيني ارتياب واشتباه بأن المبشرين هم إلى حـد ما مـاديون، إذ «من المحتمـل، كما ينبّهنـا إلى ذلـك كـاتب خبـير، بحجة تبجيل رب السماء[٥]، الإعلان إن السـماء والأرض محرومتـان من العقل، وأن الشمس والقمر والكواكب أشياء خام، وأن آلهة الجبال والأنهار، آلهة التربة وآلهـة الحصاد شيـاطين وأبـالسة، فـلا تكون هنـاك ضرورة للتضحية في سبيـل الأجداد»[٦].

إن ما يستنكره هذا الصيني بكل حصافة ويبشِّر به اليسوعيـون ـ الذين بـاتوا علمانيين في تقويمهم للطبيعة ـ ليس شيئاً آخر سوى هذه الظاهـرة الخاصـة، التي أنجبت العلم الغربي؛ نعني إزالة الرموز وكشفها، أو كما يقول المفكرون الألمـان بطلان الاندهاش بالعالم (die Entzauberung). لقد كانت هذه الـظاهرة، كـما

نعلم، إحدى الركائز الأساسية التي صارت ممكنة، بالانطلاق منها، فكرة طبيعة مدنّسة، قابلة للتكميم، قابلة للتحديد رياضياً، بالذات. إن كون العالم من صنع إله مهندس، أجاز ميلاد المفهوم الرياضي للطبيعة، وانطلاقاً من ذلك، سمح بولادة العلم الحديث. فالعلم الغربي المأثور (الكلاسيكي)، مهما قيل فيه، كان علمنة للاهوت المسيحي، وهو فضلاً عن ذلك مدين لعدد من المكاسب: التفريق بين الروحي والزمني، بين اللاهوت والفلسفة، بين فكرة الإله الشخصي المتعالي والذاتية التي تناسبه؛ وأخيراً، تمييز واقعة كبرى أدخلت التاريخ في صميم الخلق: **التجسيد**. هذه كلها أشياء لا يمكنها إلا أن تصدم ذوق الصيني، الذي يعتبر أن السماء ملتبسة مع نظام الطبيعة اللاشخصي، وأن الامبراطور كان ابن السماء، المفوَّض من قبلها للحفاظ على نظام العالم المتناغم. كانت ثنائية الجسد والروح غير قابلة للفهم، وأخيراً كان **التجسيد** مفهوماً ممتنعاً تماماً. «**كيف يمكن اطلاق تسمية رب السماء على بربري معذّب**»(٧)، هكذا كان يضيف نص في خلال محاكمة **نانكين** سنة ١٦١٦ ـ ١٦١٧، التي دارت ضد جمعية المسيحيين المهرطقة.

والحال، إن اكتساب تقنية دون امتلاك، أو دون فهم، الخلفيات الغيبية التي تشكّل مفصلها، هو وهم محض. وهذا الوهم سيغذّي كل المحاولات التحديثية الجارية منذ أكثر من قرن في الحضارات غير الغربية، باستثناء اليابان. أما حالة العالم الاسلامي فهي أيضاً أكثر كارثية.

إن تاريخ علاقات الإسلام مع بلاد المسيحية هو في آن تاريخ الانكماش والانحسار. من المفيد أن نلاحظ أن العالم الاسلامي، الذي كان في الماضي شديد التأثر بالفكر اليوناني ـ يكفينا التفكر في نقل النصوص الفلسفية اليونانية إلى العربية ـ، قد توصل في آخر المطاف إلى رفض الغرب ليتجمّد في مواقف متحجّرة أكثر فأكثر. وهذا يعود إلى عدة وقائع. أولها، هذه المعاندة تجاه الغرب ذات الأصل الثيولوجي. ففي ذهن المسلم التبس الغرب دائماً مع الدين المسيحي، وإن اقتناع المسلم الرسالي القائل إن دينه كان آخر وحي، وإن نبيّه محمداً هو خاتم النبوة، صوّر له في الواقع أن المسيحية باتت ديناً متجاوزاً، حتى

لا نقول مهجوراً ومماتاً، وبالتالي صوَّر له أن المسلم كان متفوِّقاً على المسيحي في كل نقطة. ولكن عندما استثار توسع الغرب العسكري والهزائم النكراء لجيوش الإسلام، نمطاً جديداً من العلاقة وفقاً لطبيعة الأمور، وتعينَّ على الإسلام (من خلال الامبراطورية العثمانية) أن يرجع إلى الواقع القاسي، واقع تفوق الغرب التقني/ العسكري، كان موقف المسلمين قد أصبح صدئاً جداً، عاجزاً عن التكيف مع هذا الوضع الجديد. وهذا على قدر ما كان فتح الاسلام عظيماً وكبيراً في القرنين السابع والثامن. ففي الواقع، كان المسلمون قد فتحوا، بفضل الجهاد وفي زمن قصير جداً، أراض واسعة يعود بعضها إلى العالم المسيحي ذاته. ولئن كان الغرب المسيحي قد ردَّ على **الجهاد** الأول للإسلام، **باسترداد** شبه جزيرة آيبريا وأراض مسيحية أخرى منذ القرن الحادي عشر، فإن الفتح الثاني للإسلام، لا سيما الفتح الذي قامت به الامبراطورية العثمانية - والذي بلغ ذروته في عهد **سليمان القانوني** (١٥٢٠ - ١٥٦٦)، قد اصطدم هذه المرة بتغيّر نوعي طرأ على المدار الثقافي الأوروبي، نعني بداية العصر العلمي/ التقني، الذي ظل الإسلام بعيداً عنه، بسبب انغلاقه العقلي والفكري وقوة تحجّره بالضبط.

إن الأحداث الثلاثة الكبرى الطارئة في أوروبا: توسع الطرق البحرية، النهضة والإصلاح، ظلت غريبة تماماً عن العالم الاسلامي، زد على ذلك أن هذه الظواهر الثلاثة قد صنعت، بكيفية ما، حداثة الأزمنة الجديدة. إن النهضة وما تلاها من حب استطلاع، فتحا الغرب على غزو ثقافات أخرى، محوِّلاً بذلك عالمه المغلق إلى كون لامتناه. إن الترييض الغاليلي للطبيعة أتاح المجال أمام ظهور علوم الطبيعة؛ وبالنتيجة، أفسح في المجال أمام اتقان الأسلحة الحربية والتطور البحري، في حين حرر **الاصلاح** المجتمعات الوسيطة من نير الكنيسة، وانكب على توطيد السلطة المركزية: أي اقامة المطلقية. من جهة ثانية، كما يعلمنا **فرنان برودل** عن الملاحة، لم تكن التقنيات المستعملة ظواهر معزولة، بل كانت اشتراكات وتجمعات لتقنيات، مثل «مقود الحاملة، زائد هيكل السفينة المبني بتأزير متراكب، زائد المدفعية على متن السفن، زائد الملاحة

في أعـالي البحـار»[٨]. ولئن كـان في امكـان بعض التقنيـات أن تستبـدل وتنتشر بسهـولة، فـإن اجتماع التقنيـات، الناجم عن رؤيـة علمية معينـة للعالم والمتعلق بإدراك آخر للواقع، لا يمكنه في المقـابل أن ينقـل عبر عـوالم لم تظهـر فيها هـذه التغيّرات النوعيـة، وبالتـالي لم تكتسب فيها تمثُّـلاً واستيعابـاً في الفكر، هـذا ما حدث للعالم الاسلامي.

كانت عواقب هذا التطور الذي لا سابق له، الصدمات الثلاث التي أصابت الامبراطوريـة العثمانيـة. وفي رأي **برنـارد لويس**، هـذه الصدمـات الثلاث هي هزيمة العثمانيين أمام روسيا سنة ١٧٧٤، التي أدت إلى **معاهدة كوشـك كيناركـا** (Küçük Kaynarca)، التي تمنح للروس امتيازات اقليمية، سياسيـة وتجاريـة؛ ضم روسيـا لمنـاطق (Crimée) سنـة ١٧٨٣؛ والأهم من ذلـك كله، من حيث مـداها الثقـافي، حملة **بونـابرت** عـلى مصر سنة ١٧٩٨[٩]. «كـان لهـذا الحـدث الثالث عاقبة وخيمة. فقـد أفسح المجـال أمام انتشـار المبادىء الجـديدة للثـورة الفرنسية في الأراضي الاسلامية، وهذه أول حركة فكرية أوروبية تجتـاز الحاجـز الـذي كان قـائماً بـين عالم الكفّـار وعالم الإسـلام، وتؤثر تـأثيراً عميقـاً في فكـر المسلمـين وسلوكهم [...]. كـان ذلـك أول انقـلاب اجتـماعي وفكـري في أوروبا، يعتمد على فكرويّة (ايديولوجيا) معبر عنهـا بعبارات غـير دينية. لم يكن للحركات الأوروبية السابقة مثل: النهضـة، الإصلاح، الثـورة العلمية أو ثـورة الأنوار، أي أثر في العـالم الاسلامي، الـذي لم يكن قد ألمَّ بهـا أو حتى لحظهـا. وربمـا يكون السبب الـرئيس لذلـك كونها حـركات مسيحيـة نسبيـاً في طـريقـة تعبـيرها، وبـالتالي كـانت دفاعـات الاسلام الفكـريـة تحظر عليهـا أي دخـول [...]. حتى أنها كانت تأمل أن تجد، في هذا النوع من الفكروية العلمانية، أو بالأحرى المحايدة دينيـاً، طلسماً يمكنـه أن يمدَّهـا بأسرار العلم والتقـدم الغربي، دون أن تعرِّض للخطر طريقة حياتها وتراثها»[١٠].

لكن مهـما تكن الزاويـة التي يراد النـظر منهـا إلى عـلاقـات الغـرب بـالعـالم الاسـلامي، فـإن هـذه العـلاقـات تكشف واقعـة لا يمكن انكـارهـا: معـارف الغربيين المتقنة أكثر فأكثر، المتزايدة الانتشـار لدى المسلمـين (ليس بالضرورة في

عقليتهم ومسلكهم النفسي)، والجهـل حتى لا نقل بـلادة المسلمين المغـطاة بالأحكام المسبقة تجاه الغربيين، ربما سيدلّنا مَثَلٌ على هذا الاختـلال في توازن المصالح والاهتمامات المتبادلة. في نهاية القرن ١٨، كـان الطالب الغـربي يملك عدة وفيرة عن العالم الاسلامي: «نحو ٧٠ كتاباً في النحو العربي جرى طبعها في أوروبا، و١٠ كتب عن الفارسية و١٥ كتاباً عن التركية، وهناك ١٠ معـاجم عربية، ٤ معاجم فارسية، و٧ معاجم تركية»[١١]. وماذا كان الـوضع من الجهـة الأخـرى؟ لا شيء في العربيـة، لا شيء أيضاً في الفـارسيـة والـتركيـة، ظهـرت المعـاجم الأولى في القـرن التـاسـع عشر. «إن المعجم العـربي الأول مـع لغـة أوروبية، وضعه مواطن ناطق بالعربيـة، ونشر سنة ١٨٢٨. إنـه عمل مسيحي (قبطي مصري)، راجعه وزاد عليه مستشرق فرنسي، وهـو كما يقـول المؤلف في المقدمة، مخصص لجمهور غربي أكثر مما هو موجه لجمهور عربي»[١٢].

سيسير هذا الوضع متفـاقماً حتى أيـامنا، عـلى الرغم من الجهـود التي لا تزال غير كافية في كل المجالات، فالأعمال الغربيـة الأدبية والفكـرية الكـبرى لا تزال غير متوافرة في لغات الإسلام. ولئن كان بعضها قد تـرجم، فإن تـرجماتهـا تمت بطريقة نـاقصة ومشـوهة، بحيث إنها صـارت هي أيضاً مصـدراً للتلوث العقلي والاختلالات المعرفية، دون التوقف عنـد غياب المصـطلحات المـوحدة، الـذي يمكنه أن يبدو كارثياً في حالة العلوم الانسانية. والحـال، فإن المسلم المثقف، إذا لم يعـرف إحدى اللغـات الأوروبيـة معـرفـة جيـدة، لن يتمكن من أي اتصـال موثوق، ولـو قليلاً، بـإبداعـات الغرب الكـبرى؛ إن الموارد التي تمـدّه بها لغتـه الخاصة تقف عموماً عنـد حدود الأعـمال الكبرى في العصر المـأثور، إن كـل ما جرى التفكر به وكتابته واكتشافه منذ عدة قرون، سواء في مجال علوم الطبيعة أم في ميدان العلوم الانسانية، لا يمكن نقله إليه إلا من طريق الترجمـات، وهذه لا تزال، في الوضع الراهن للأمور، مؤسفة ومفجعة بكل صراحة.

IV
الخوف من فقدان الهوية

إن التفريق بين تقنية مفيدة لأنها أدائية ومصدر مولد للقوة، وبين فكرة تخريبية لأنها منافية تماماً للتراث، لا يزال قائماً عند المسلمين. ويتم التوصل، كما هو حال الصينيين في عصر مانشو، إلى هذا التمييز: لنحتفظ بالمكسب التقني ولنحرِّم الغيبيات التي تؤسسه.

هل هي رغبة هوية ثقافية؟ أم هو خوف من الاحتواء في دائرة الطرق الفكرية الخطرة؟ لا ريب في ذلك. وهذا لا يمنع أن يكون هذا الموقف التشنجي لم يتطور حقاً في أيامنا. ففي هذه المسيرة الغامضة على الأقل، نفاق ولغة مزدوجة يعكسان شخصيتنا الممزقة، وذلك من خلال ازدرائنا لعلم نعتبره مادوياً ولكننا لا نستطيع الاستغناء عنه، أو من خلال اكتفائنا بتراث محتضر يبدو لازمنياً أكثر فأكثر في عالم شديد التطور. إن هذه الاجراءات النصفية هي نتيجة وضع لم يحسم فيه شيء بالانتقاد، وحيث يظل كل شيء معلقاً، موقوفاً في سديم التضمينات، والأمنيات الصماء، والتأوهات المكبوتة. نريد أن نكون في آن ـ وذلك دون أن نعي التناقضات الخفية ـ حديثين وبدائيين، ديمقراطيين واستبداديين، دنيويين ودينيين، متقدمين ومتأخرين عن الزمن. ولربما كان ذلك ممكناً لو أننا توصلنا إلى التكيف مع حالة الأمور هذه، مع علمنا بأن التناقضات، الناجمة عن الطرق الحياتية المتفاوتة، تستلزم إصلاحاً وفصلاً،

خارجيين على الأقل، ما بين المجالين المذكورين. وذلك كما هو الحال بالنسبة إلى الياباني، الذي لا يزال عمله الخارجي وطريقة حياته الحديثة غربيين، بينما تظل تقليدية الحياة العائلية والعادات المكونة لمنطقة الحياة الداخلية الحميمة، بحيث ان هذا الانكماش يجنّبه إلى حد ما العذابات والآلام القاسية جداً، فضلاً عن كونه لا يشلّ فعالياته السوية.

لكننا بعيدون عن هذا كله، فللإسلام، في شكله الأصولي على الأقل، متطلباته الصارمة، يريد أن يسوي كل شيء: تدبير المجتمع، تنظيم العقول واغلاقها في وجه موجات الطفرات التكنولوجية التي تقلب العالم. وفوق ذلك، يريد أن يجعلها شفافة، قابلة للبحث وللإبداع. يقول لنا **جاك روفييه** (J. Ruffié): «يشكِّل البحث الأساسي الطريق الملكية نحو التقدم؛ فهو على صعيد المعرفة معادلة لسفر التكوين الشمولي على صعيد علم الأحياء (البيولوجيا)، إنه هو الذي يبدع ويخلق، والذي يضمن، من خلال ما يقدِّم من ترسيمات جديدة، المسيرة الصاعدة للمجتمعات البشرية»(١٣). إن الأصولية، إذ توقف تقدّمنا الثقافي، بوصفها ارتكاساً وتراجعاً، لا تقودنا فقط نحو ظلامية جديدة تكون بذاتها إهانة وعائقاً لأبسط رؤانا الواضحة، بل تجمد علاوة على ذلك مسيرتنا الصاعدة، نظراً لأن مستقبلنا البيولوجي قد توقف منذ أكثر من ٤٠ ألف سنة مع ظهور إنسان كرومانيون (Cromagnon).

وما موقف المثقفين في العالم الإسلامي تجاه الخطر هذا؟ في كتاب ظهر حديثاً عن الإسلام(١٤)، أعرب ٢٤ روائياً وشاعراً وفيلسوفاً عربياً، متحدرين من عشرة بلدان، من المغرب حتى العراق، عن آرائهم في قضايا الإسلام، تحدثوا عن انبعاث الأصولية، عن الحالة الراهنة للثقافة الاسلامية، عن الانتفاضات التي تهز هذه البلدان والأسباب المحتملة للإقلاع. هناك قاسم مشترك: جميعهم تقريباً يعارضون، بلا مواربات، قيام حكومة اسلامية لا يمكنها إلا أن تجهض، لأنها غير قابلة للتفاعل مع طفرات الأزمنة الجديدة. ففي نظر البعض، كالعراقي **عبد الرحمن منيف** أو الفلسطيني **إميل حبيبي**، يجب أن يظل الدين شأناً خاصاً. وهذا معناه في المحصلة أن الدين لا يمكنه شمول المجال العام،

دون أن يتحول **تلقائياً** إلى فكروية إكراهية وقمعية. إن كل عودة إلى أية أصولية، هي في نهاية المطاف «تعويض عن نقص» (**عبد الوهاب البياتي**)، أو قناع لإخفاء نكسات العلمانية والقومية على حد سواء، مع الأخذ في الاعتبار أيضاً أن الاسلام، إذ يرجع إلى الوراء ويرفض كل تغيّر، إنما يتحجّر في وضع جامد ليغدو على المدى الطويل نوعاً من كنيسة (حالة **الأزهر** الراهنة) منقطعة عن إسلام النهضة التنويري. مثال ذلك ما يقوله المصري **حسين أمين**: «بعد مضي ٨٥ سنة على القول بأن **قاسم أمين** قد حل مشكلة التحجّب سنة ١٨٩٩، لا يزال هناك اليوم أناس يتناقشون في الأمر؛ ويوجد اليوم أصوات تنادي بترك المرأة الحجاب، أقل مما كان يمكن أن يسمع من الأصوات منذ ٨٥ سنة»[١٥].

يؤكد مصري آخر، **جمال الغيطاني** أنه يتحدى «اليوم أياً كان من الحكام العرب، أن يطبقوا إسلام عمر بن الخطاب[١٦]». بكلام آخر، كيف يمكن نقل نموذج عتيق منذ ١٥ قرناً وتطبيقه على ظروف مجتمعاتنا الحالية؟ من جانبه يفكّر الكاتب السوداني، **الطيب صالح**، أن عودة ما إلى عصر النبي هي مجرَّد طوبى، لا أكثر. ومن جهة ثانية، يقابل هذه العودة تقليص لمجال الحرية: «سنة ١٩٢٦، يقول الغيطاني، مُنع كتاب **طه حسين** حول الشعر الجاهلي، وأثار ذلك ثورة. ومؤخراً، جرى منع ألف ليلة وليلة، ولم يعترض أحد»[١٧].

في نظر المصري، **لويس عوض**، يعتبر الأصوليون، خلافاً لأهل النهضة ـ الذين كانوا قد توصلوا إلى التسليم بالتأخر والبحث عن مخارج للمأزق الذي كان فيه الإسلام ـ، أن الغرب متخلف أخلاقياً. ومثال ذلك أن الدين في نظر **عبده** كان سلاحاً لدفاع مشروع، وهو في نظر **الجماعة الاسلامية**، بخلاف ذلك، سلاح للاستيلاء على السلطة. إن كل رجعة هي عقبة في وجه النهضة الوطنية. يعتبر **محمد أركون** أن رجوعاً إلى الأصول، ينكر العمل الكلامي المهم، المنجز طوال القرون الهجرية الأربعة الأولى. وهو بالتالي هرب إلى الأمام، لأنه صادر عن تقديس **الشريعة** في المخيال الاجتماعي. كما أن الاسلام ليس نظام حكم، وفوق ذلك، لم يكن أبداً نظام حكم. ففي العصر الأموي، كان أداة دولة لا يمكن وصفها بأنها إسلامية، بينما كانت الخلافة العباسية تحت

تأثير حكم من الطراز الساساني (الايراني)، أكثر مما كانت تحت تأثير حكم من الطراز الإسلامي. وجد التونسي **محمود مسعدي** صيغة ناجحة عندما وصف الجمهوريين العرب بأنهم أصناف من «الإمارات الحديثة»، وأكد بخصوص الرجعة الشهيرة، أنَّ من المستحيل بلوغها مثل استحالة «الأمل بردّ الحياة إلى جثث تستخرج من القبر»[١٨]. ويرى الجزائري **رشيد بوجدرة** أن الإسلام بكل صراحة متعارض مع الدولة الحديثة، وكدليل على ذلك يورد المثال الايراني الذي يُعتبر «الفشل الكامل، الرهيب للنظام الاسلامي المطبّق»[١٩].

فوق ذلك، يبدو كثير من هؤلاء الكتّاب متألمين من جرّاء الثورة الايرانية التي تعتبر، بطريقة ما، المثال الحي لما يمكن أن يصيره الدين عندما يتدخل في شؤون العالم بإفراط. ويذهب الجزائري، **الطاهر وطار**، إلى حد اتهام الأميركيين بأنهم جعلوا من الإسلام «حصناً طبيعياً في وجه ما يسمونه الخطر الأحمر»[٢٠]. ويعتقد **كاتب ياسين** أن الاسلام لن يتمكّن أبداً من أن يكون دولة حديثة وحسب، بل إنه يتعيّن عليه، فضلاً عن ذلك، أن يتخلص من عادات التعصب الذي يشكل قضية الزعماء المستندين إلى الظلامية، والذين يزايدون ويبحثون عما يناقض قوى التقدم.

يحلل المغربي **عبد الكبير الخطيبي** مقامات اللغة وتعايش ثلاث منظومات حقوقية (الشريعة، العرف، والقانون الحديث) تتقاسم الميادين الاجتماعية في المغرب. ويعتقد أن بنية المجتمع الاسلامي ذاتها، لا تستطيع، نظراً لكونها **حوارية**، أن تتكيف مع أية ثيوقراطية. لكنه لا يقول لنا ما هو المخرج الممكن للصراعات التي من شأنها مثلاً أن تضع منظومة حقوقية في مواجهة منظومة أخرى. أخيراً، يرى التونسي، **عبد الوهاب مدّب** (Meddeb)، أن كل أصولية قائمة على رفض الآخر، استناداً إلى مرجعيات حصرية، لا يمكنها أن تكون إلا ارتداداً. «بدلاً من رفض أوروبا، لماذا لا يمكن للإسلام القبول، على غرار بعض شعوب آسيا، بالمرور الإجباري بمرحلة تعلم متواضعة، يمكنها أن تؤدي إلى استيعاب أوروبا المزعومة، وربما إلى تجاوزها؟»[٢١].

أما أسباب الأصولية، فإنها تتنوع بتنوّع المؤلفين. فلا يزال المصريون

واللبنانيون يركزون على هزيمة ١٩٦٧، التي ليس لها الصدى الرّنان نفسه في ايران. يميز اللبناني **يوسف الخال** بين مراحل صعود ومراحل هبوط في تاريخ الاسلام؛ ومثاله: أن مرحلة النهضة الصاعدة في القرن التاسع عشر يمكن أن تقابلها مرحلة الانحطاط، اعتباراً من ١٩٦٧/٦/٥. يشدِّد اللبناني **رشيد الضعيف** على انسدادات المسلمين الفكرية والذهنية، ويميّز فيها تحجرات ناجمة عن واقع انعدام الجرأة على إعادة النظر في الاعتقادات السلفية. هناك تدبّق في الذاكرة الجماعية، التي تشكل سداً في وجه كل تقدّم والتي لم تعد تنطبق على الواقع. ويرى المصري **نجيب محفوظ** أن الأصولية تستمد جذورها من هزيمة ١٩٦٧ والنكسات المتتالية لنمطين من التجارب: الليبرالية والاشتراكية. أخيراً، ينتقد **توفيق الحكيم** «العدّة الغبارية» للإسلام المؤسسي الذي لا يتوصل، باعتماده على العلوم البيانية والنحوية، إلى اكتناه روح العلم الحديث.

والخلاصة، إذا كانت أسباب الأصولية معدودة نسبياً، فإن الباحثين عن تعميق المعنى الفلسفي للتأخر وما ولد من خلافات وانقسامات، هم في المقابل قليلون ونادرون. فكون العالم الإسلامي يعود في نهاية هذا القرن إلى حلول طوباوية (مدينة فاضلة) بائدة منذ أمد بعيد، وكونه يطرح باستمرار المسائل غير المحلولة نفسها، إنما يبينٌ أن هناك شيئاً ما مختل؛ وأن شيئاً جوهرياً لم يحسب حسابه. وربما يتضمن هذا التمانع والتضاد مع الحداثة، كما قلنا في بداية الكتاب هذا، تفاوتاً جذرياً الذي لم يجر بعد قياس مداه ومضمونه كله. وأعني بذلك، أنه بدلاً من تجميد الإسلام على ما لا يتوافق معه. أليس من الأفضل إجلاؤه من المجال العام، وإعادته إلى المكانة الخاصة به؛ صحيح أن الاسلام ثقافة غنية، ولكنها مثل كل تلك الثقافات التي ظهرت على وجه الأرض. إذ ما هي هذه الخصوصية التي لا تقبل الحصر، والتي ينادي بها المتمسكون الحصريون بالإسلام؟ لا شيء فيه أكثر خصوصية من الهندوكية بالنسبة إلى الهنادكة، والبوذية بالنسبة إلى البوذيين والشينتوية بالنسبة إلى اليابانيين. ولكن للتوصل إلى هذا الاستيعاء، لا بد أولاً من إيضاح الانقطاعات المعرفية التي طبعت بداية الأزمنة الحديثة؛ وهي انقطاعات لا يجري، في رأيي تبيان مختلف مضامينها تبياناً

كافياً في مجالات المعرفة وعلم النفس والعلوم الاجتماعية. فغالباً ما كانت أسباب التحجرات التي تلازمنا وتشلّنا كامنة في عدم التكيُّف مع وقائع العالم، وسوف أقول إن نظرتنا تظل ملتوية ومبتورة بالنسبة إلى الواقع، حتى أن الأدوات الوحيدة لتحريرنا من الداخل ولاستثارة تبدُّل سجلي في ملكة إدراكنا للأشياء بالذات، لا تزال هي الفكر النقدي والشفرة الحادة لتساؤل جوهري ينقضُّ، بلا هوادة، على الحقائق الأكثر فرادة. بدون هذا التفكير في طبيعة حضارتنا بالذات وفي الجذر الذي تقوم عليه، سنظل دائماً نتأمل بإعجاب في الخطب الغامضة من الطراز الذي يحبّه بعض المفكرين الاسلاميين.

مثال ذلك المصري **عبد الرحمن الشرقاوي** الذي يميِّز اسلاماً مؤيداً للسلطة المكونة طبقة مقدسة، من إسلام بريء قائم على القيم التي كانت قيم النبي وابن عمه وصهره علي. وإنني أعتقد، بخلاف ذلك، أن كل دين من حيث هو قانون منظم للدولة والمجتمع، يظل متأخراً. فالأمر لا يتوقف على اسلام جيد أو سيء، إنما يعود فقط إلى كون الاسلام قد مضى وقته تماماً، من حيث هو كليات اجتماعية/ سياسية، ولكن هذا لا ينفي جوانب الدين الثقافية والصوفية. ومن هذه الزاوية يمثّل الإسلام، بلا ريب، بعداً مهماً من أبعاد التراث الانساني، إسوةً بديانات المعمورة الكبرى الأخرى. والحال، فإنَّ القول، كما يفعل البعض، بوجود إسلام عليّ في مواجهة اسلام الأمويين، وبوجود الاسلام العلوي في مواجهة الاسلام الصفوي (شريعتي)، إنما يعود إلى تمييزات بيزنطية تخفي الواقع أكثر مما توضحه.

إن خطر التفاوت والاختلال يغدو أكثر تفاقماً عندما نقوم بتطبيق ما يسميه **ريمون آرون** «التماهي التسلسلي». وهكذا يؤكد لنا **الشرقاوي** أن الإسلام ديمقراطي، لأنه عرف **الشورى** وهي أصناف من المجالس الاستشارية، ويستند في ذلك إلى حديث «استشر صحابتك في الأمور العامة». وهناك مصري، هو **يوسف ادريس**، ذهب إلى أبعد من ذلك: «لو تفحّصنا مضمون تراثنا الثقافي، لوجدنا فيه مفاهيم وقيماً اسلامية بلا جدال، مختلطة اختلاطاً حمياً بهذا المجموع الغني والمعقّد: وعلى سبيل المثال يمكننا القول إن مفاهيم ومثلاً كالاشتراكية أو

الـديمقراطيـة معروفـة هنا منـذ أمد بعيـد جداً، قبـل أن تظهـر في الغرب»[٢٢]. أخيـراً، يضيف **أحمد بهـاء الـدين**: «لا يـوجـد أي تنـاقض بـين الاسـلام والديمقراطية»[٢٣].

والحال، فأنا أفكر، خلافاً لذلك، وأعتقـد أن هناك تنـاقضاً بينهـما، تحديـداً بسبب التغيرات الجذريـة التي سمحت ببروز ظـاهرة كـالديمقـراطية، إن مقـارنة هذين المفهومين اللذين ينتميان إلى كوكبات أفكار متباينة، قامت بينها انقطاعات كبرى أسست الحداثة، إنما يعادل إجراء تماهٍ تسلسلي وتجاهل الـطبيعة التنـاسلية والسـلالية للمفـاهيم المعالجـة. بين هـذه المفاهيم الـرئيسة، هنـاك تصدّعـات وأخاديد لا يمكن تخطّيها، وينبغي سدها بوسائل أخرى، غير تلك الوسائل التي نلجأ إليها عادة.

لكي يكون هناك ديمقراطية، لا بـد أولاً من أن يكون هنـاك علمنة للعقـول والمؤسسات، وأن يكون الفرد، كفرد، ذاتـاً مستقلة قانـوناً، وليس نفسـاً مغفلة ذائبة في الكتلة الهلامية **للأمة** (الجماعـة الإسلاميـة)؛ وأن يكون القـانون قـاعدة تعـاقديـة؛ وأخيراً أن تكـون السيادة القـومية قـد سيطرت بشرعيتهـا الوجـوبيـة وسادت على القمع القسري للديكتاتوريين وعلى قمع المحـاكم الدينيـة الذي لا يقل عنه خنقاً وعسفاً. إن الديمقراطية هي إبنة **الأنوار**، والأنوار هي ذروة نتـاج العصر الانتقادي. أي النقد الجـدي للحقائق المعتقـدية. **يقـول أوكتافيـو پاز**: «الـديمقراطيـة هي شرط الحضارة الحـديثة، أسـاسها بـالذات. لـذا، لا بد من إضافة هذا العنصر الآخر [. . .] في عداد الأسباب الاجتماعية والاقتصادية التي تذكر لتفسير نكسات الديمقراطيات الأميركية/ اللاتينية، نعني غياب تيّـار فكري انتقادي وحديث»[٢٤].

إن ما يقوله **پاز** بخصوص أميركا اللاتينيـة لهو أكـثر صحة فيـما يختص بالعـالم الإسـلامي. إن غياب هـذا التيـار النقـدي والحـديث هـو الـذي يـولّـد اللغـة المزدوجة، ويستثير التماهيات التسلسلية، والـذي يزوّج سمكـة الشبوط والأرنب دون أن يرف له جفن، والذي يدخلنا في اختلالات غير معقولة، وينسج شبكـة

الأكـاذيب هذه من السـلاسل التي نقيّـد بها أنفسنـا بكل مـرح، دون أن نعرف كيف نتعلّم بحـزم ما هي حـدود العقل. فـما يقولـه رشيد بـوجدرة عن الأدب العـربي الحديث بـوصفه «شكـلاً غربيـاً ملصقـاً فـوق واقـع ليس فيـه شيء من الغرب»[٢٥]، يصحُّ أيضاً على الـدين بكيفية مقلوبـة، وطالمـا أنه سيجـري لصق الإسلام فوق مفاهيم معلمنة جداً، مثل الديمقراطية، الاشتراكيـة أو الليبراليـة، فسوف يتم التوصل إلى أخلاط هجينة، وكوكتيلات متفجرة ستزرع الالتباس في عقولنا بدلاً من التوصل إلى حل مشاكلنا.

هنا يكمن فشل **النهضة**، مثلما يكمن فشل **الثورة** (عصر الثورات التي بدأت منـذ الخمسينات). إن أهـل النهضة، المنسحـرين بالغـرب، لم يدركـوا أن وراء هذه القوة كان هناك تبدل في رؤية العالم، وأن بين اسلامهم والحداثة كان يوجد حقل فارغ، لا يمكن أن يسدّه الرجوع إلى القيم السلفية ولا إصـلاح **الشريعة**. كان لا بد من تغيـير السجل، تغيـير الموجـة الطويلة، وإفـراغ المجال العـام من هيمنة الأسطوريات الوجدية، لكن يمكن أن تنشأ فيه نظرة أخرى ومنـظومة قيم أخرى.

إن مشكلة العالم الاسلامي تكمن في جاذبياته القديمة، في انعكاساته وتأثراته الدفاعية، في تحجّراته الفكرية وبالأخص في هذا الزعم الوهمي الذي يعتقـد أنه يمتلك ردوداً جاهزة عـلى كل مسـائل العـالم. لا مناص لنـا من أن نتعلم بعض التـواضع، بعض نسبيـة القيم. فنحن لم نقم بإنجـاز شيء ما أكـثر من الهنود أو الصينيين. لقد كانت حضارتهم في كثير من الجوانب أكـثر كثافـة وإرصانـاً ورقة من حضارتنا، وليس المطلوب مقارنتها، بل أن نكون متواضعـين وأن نتحرّر من هذه الأنوية المركزية الهذيانية، التي تبدو كأنها توحي بأن العالم بـدأ مع الإسـلام وانتهى معه. ولئن كان الإسلام عظيماً فذلك لأنه استطاع، في فترة تكـوينه، أن يستوعب أشد العنـاصر تنوعـاً وأن يصهرهـا في مصهر تـوليف كبير. ولننـظر في التأثيرات المتعددة للعناصر اليونانية، الإيرانية والهندية. لننظر أيضاً في المساهمات الهـائلة التي قدمتهـا الشعوب المغـزوة ـ التي غالبـاً ما كـانت ذات حضـارة أرقى بكثير ـ ووطدت بها بنيان الإسلام. إن ما يحـدث اليوم مـع الأصوليـات من كل

نـوع، لا يكتفي فقط بعدم تجـديد روح الاسـلام، بل يجعـل منه أيضـاً جوقـة جنائزية لأحلام محنّطة ستضيع في رمـال الصحراء. إن الأصـولية تخفّض العقـل إلى مستوى الردود الانفعالية والغضبية، وكل سقوط للعقل يحمـل في ذاته بـذور العجز والوهن.

الكتاب الثاني

التفاوت الوجودي(*)

(*) مقالة ظهرت في: Itinérances, dossier «L'Éveil du Cœur», Albin Michel, no. 1, mai 1986.

I
الواقع دائماً في مكان آخر

ليس لـدى سكان كـوكبنا بعـد الطريقـة ذاتها في رؤيـة العالم. فبـالنسبـة إلى الهندوكي المُكبَّل بغواية الآلهة قوية الحضور التي لا تقاوم، تعتبر «الأسطورة» أكثر حقيقـة من الحياة اليـومية، ويـرى بوذي مـاهايـاني أن حياة البـوذا السعيد أكـثر إشراقاً وأشد عبرة من حياة التاريخ، المتعرِّجة والوهمية عـلى الإجمال، مـع القول بأن هذا التاريخ ليس إلا جانباً من جوانب السمسارا (مـد الولادات) المتنـوعة. ويعيش المسلم الشيعي في انتـظار رجعـة الإمــام، مخلِّص العـالم، ولئن رأى في غضون ذلك علامات رجعته في الظهور التاريخي للحكماء الغاضبـين، فإن هـذا لا يؤثر أبداً في وعيه الأخروي، فـوعيه كله مصنـوع، تحديـداً، لحجب الواقـع واكتشاف ما يبدو جوهرياً في مـا يتعدى الـواقع. ففي نـظره، ليس الوجـود هو العلاقات الاجتماعية المتنـزِّلة من الـطرق الإنتاجيـة، ولا هو «الشيء بـذاته» ولا الـروح المطلق في الـزمن. وفوق ذلـك حـاولـوا إبـلاغـه هـذه الأفكـار في لغتـه الخـاصة، وسـوف ترون بسرعـة شديـدة أنكم لن تنجحوا في ذلـك. فـأنتم لا تملكون المفاهيم ولا الأدوات ولا الوسائـل لإبلاغـه إياهـا. لن يجري التيـار بين الوجوديات المتباينة، بين الاثنين، هناك تقلب التاريخ. إن «الإجـازات» الغيبية قائمة هنـا، تحمينا من كـل تدخُّـل للشيطان الـرجيم في الزمنيـة، لنسبر أعـماق الوجوديات الشرقية وسـوف نرى أننـا لن نصل أبـداً إلى أرض صلبة كتلك التي كان يبدو **الأنا المفتكر** (الكوجيتو) الديكارتي قـد أعلنها بـالنسبة إلى **هيغـل**، بل

نصل إلى أعماق الهاوية. لا شيء يسمح لنا بأن نرمي مرساتنا في الهاوية هذه، لا سرّ الجوهر في هذا التصرف الاسلامي التأملي الذي يغوي أبرز ممثليه، كالسهروردي وابن عربي، الشبان كثيراً، ولا خواء اللاجوهرية في البوذية أو حتى **الطاو** العجائبي، المعبّر عن ذاته في مفارقات وتناقضات هذيانية.

دائماً الواقع في مكان آخر، حتى أنه ليس واقعاً طالما أن الحقيقة بقدر ما تكون موجودة، تكون وهماً محضاً لا أكثر. وإن ما يسمى الموضوع بكل اعتزاز، ليس له أي معنى، فهو هنا بوصفه انعكاساً لشيء، خيلة وهمية لواقع فوقي ناءٍ عن كل نفوذ للمعرفة. لأن هناك معارف مثلما هناك أحوال وجود، مثلما هناك مستويات حضور متباينة. وإذا كانت الموضوعية خيالية/ وهمية في هذا السياق، فإن الذاتية المؤسسة لها، هي وهمية أكثر منها. إن الإنسان هو مركز مع أنه ليس شيئاً. إنه الكل لأنه جوهر الخلق المنقطع من بقية الكائنات المخلوقة؛ بقدر ما يجسِّد **الكلمة الإلهية**، لكنه لا شيء لأنه ليس سلطة/ محكمة مؤسسة، فكل ما هو عليه، كل ما يمثله، يستمدّه من آخر، وهذا الآخر هو في نهاية الأمر، أساس الكون الذي لا أساس له.

لكن ماذا حدث بين تلك الوجودية الأصلية للإنسان القديم وهذه الوجودية التي أقامتها حداثة الأزمنة الجديدة؟ لا بد إذن من أن يكون قد حدث شيء ما: **انزياح النظرة من فوق إلى تحت**. عندما أقول من فوق إلى تحت، فإنني لا أصدر أي حكم قيمي. وإن تكلّمت بحدود الارتفاع، فذلك لأن النظرة بدلاً من أن تضيع في هاوية التأملات الأولى، إنما انحرفت عن آفاق بعيدة لتدرك الأشياء، العينية الأكثر قبولاً للإدراك الفوري. زد على ذلك أن العلم، النظر، اهتمام الخاص، التعيين الكمي للأغراض، قد تراءت لوعي الإنسان لأن الانسان كان قد أدار ظهره، نهائياً، لجاذبية الغوايات الغيبية.

ليكن عملاً بطولياً، وربما كان شجاعة پروميثيوسية، ثورة على الحقائق الموروثة، بلا شك، ونكاد نغوى بالقول إن نظرة الرجل الديني الرائية صارت النظرة البصرية عند الإنسان الحديث، فجأة نكتشف ما كان دائماً في مواجهتنا هناك، مستخلصاً من تصورات النظرة. غالباً ما يُقال، مثلاً، إن **النهضة**

الأوروبية اكتشفت قوانين المنظار/ الأفق. كما لو أن الفنانين التزويقيين في العصر الوسيط ما كانوا يرون العالم كما يجري أمامهم. صحيح أنهم كانوا يرونه، لكنهم في الوقت نفسه كانوا يكتشفون مجالاً/ فضاءً «أكثر واقعية»، أكثر فتنة، كان بسبب من مضمونه الفكري أقرب إلى واقع الرؤية من الواقع الذي كان يبدو الإدراك الحسي كاشفاً له. بين هذه الرؤية الفكرية وتلك الفكرة الحسية يندرج التحول المنظاري للرؤية. إن عدم اندهاش هذه النظرة شبه السحرية هو الذي مكّن من اكتشاف امتداد كمي، سيقوم، لاحقاً، بخفض العالم إلى المدى الهندسي الذي تعيّنَ عليه، بدوره، أن يتعرض في مطلع عصرنا لتحول أكثر اندهاشاً أيضاً: الميكانيك الكمي (الكوانتي).

ربما يكون انقلاب الوضع هذا، واحداً من أركان الحداثة الأساسية. إن عواقبه لا يمكن عدها، سواء في مجال تقويم الطبيعة، الإنسان، الله، أم في مجال تقويم التاريخ. ففي الواقع تبدّلت هذه الأفكار الأربع تبدّلاً كلياً، وفقاً لتموضعها في منظومة وجودية أو في أخرى. جرى في الغرب التحسُّس بهذا الانقلاب من خلال الانتقال من الغيبيات إلى الاجتماع ثم إلى التاريخ. ولئن كانت مسألة الشر، مثلاً، قد ظلّت موضوعاً غيبياً في نظر مفكر حديث مثل **باسكال**، فلن تكون كذلك بالنسبة إلى **فلاسفة الأنوار**. لقد استرجع باسكال كل موضوعات **أوغسطين** الكبرى ونقلها إلى لغة حديثة، كانت منهجيته ديكارتية، لكن الطبيعة المزدوجة للإنسان الذي يندِّد باسكال بعظمته وبؤسه، إنما تعود إلى السقطة، أي إلى حدث أسطوري، سابق لولادة الإنسان. وبالتالي، لا يستطيع الإنسان البحث عن شرطه الحقيقي من طريق العقل الطبيعي. «اعلموا إذن معجبين أية مفارقة أنتم بالنسبة إلى ذواتكم؛ تواضعوا، فإن العقل عاجز؛ اسكتوا فإن الطبيعة بلهاء؛ تعلّموا أن الإنسان يتجاوز الانسان بلا حدود؛ واسمعوا من معلمكم الشرط الحقيقي الذي تجهلون؛ اصغوا لله»[1].

في نظر **جان ـ جاك روسو**، تقع المسألة في مكان آخر. فمن الآن وصاعداً بات لطبيعة الإنسان الغيبية المزدوجة، بعد تاريخي يضع الحالة الطبيعية في

مواجهة الحالة الثقافية. يقول روسو في بداية كتابه إميل: «كل شيء جيد عندما يخرج من بين يدي خالق الأشياء؛ كل شيء ينحط ويفسد بين يدي الإنسان»[٢]. وهكذا لم تعد مسألة مسؤولية الشر تصدر عن الله، ولا عن أية سقطة في ما قبل التاريخ، بل تعود إلى التاريخ الذي يبدِّل المجتمعات بلا انقطاع. ففي التاريخ يتعين إيجاد الحل، وليس في البعد الأسطوري للخطيئة الأصلية. إن انسان الحالة الطبيعية متوحش طيب؛ يحركه الحبُّ الذاتي الذي هو غريزته للحفاظ على نفسه، وبراءته الطبيعية، فهو لم يتأثر بعد بالمجتمع الذي سيجعله أنانياً وقمعياً، محوِّلاً على هذا النحو حبه لذاته إلى حب شخصي خاص. إن المجتمع هو الذي يبدّل السمة الطبيعية للإنسان ويجعله كائناً مسلوباً/ مرتهناً يعيش من أهوائه ورغباته التي لا ترتوي. هذا الارتهان مرتسم في مسيرة التقدم ذاتها. كل تطور للمجتمع هو مسار ارتهاني، ولن يتم التحرُّر في مستوى التحول الوجودي بل في مستوى تجدّد المجتمع ذاته، الذي حين يخضع الإرادات الفردية للإرادة العامة القائمة على الفضيلة، سيضع حداً للطيبة والصَلَف والاستغلال. إن الإنسان نفسه هو الذي يتعيَّن عليه أن يغدو منقذ نفسه، محرك مجتمع أعدل، حيث لا يعود يخضع لغير الإرادة العامة، بدلاً من الخضوع لتحكُّم الآخرين وارتجالهم. يقول ارنست كاسيرر: «ذلكم هو الحل الذي تقدمه فلسفة روسو في الحقوق لمسألة الربوبية. ومن الثابت أنه وضع هذه المسألة في مجال جديد تماماً، حين نقلها من الصعيد الغيبي إلى قلب الأخلاق والشاعرية»[٣].

إن «هجرة الروح» هذه التي تهجر مكانها الغيبي لترسو فوق أرض أخرى، نعني التاريخ والارتهان الناجم عن تقدُّم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، هي تحديداً ما يفصل الغرب عن حضارات المعمورة الأخرى. لنقل فقط إن المسافة التي قطعها انتقال الروح هذا هو انقلاب، قلب لكل المقولات، وفي النهاية تبديل للكوكبات كما يُنتقل من كوكب إلى آخر. بين الاثنين تقع عطلة الحضارات الباقية خارج هذه الحركة. من جهة ثانية، تندرج في هذا الانتقال كل الثغرات، كل الانكسارات، كل التمزقات التي تمزّق عالمنا المعاصر،

وتحدث زلازل اجتماعية، وانقلابات في العلاقات الدولية، وتقسيماً للعالم إلى مناطق رفيعة التطور، وناقصة التطور، ومناطق مختلطة في آن.

مما يزيد أيضاً في جعل الوضع لا يطاق، كون حالة الأمور القديمة لا تظل أبداً كما هي، بل تصاب بعدوى الانتشار الكوكبي لطرق فكرية جديدة تتآكل من الداخل، بحكم الكلفة العملانية لفعاليتها، وتقرض بناءات العالم القديمة. إن ايجاد مدارات ثقافية يمكن عزلها عن موجات الحداثة المتعاقبة، لهو وهم محض. زد على ذلك أن كل احتمال رجوع، كل يقظة للأصولية، في أي شكل كان، هي وهم أيضاً. فالتراث مهما عاش، لا يمكنه العودة وجودياً إلى نقطة انطلاقه، الواقعة في ما قبل الحداثة. إنه يلتصق دائماً في الحقبة الحديثة اللاحقة. ربما باستثناء القبائل الأمازونية النادرة التي نجت بأعجوبة من مجزرة البيض، أو القبائل المنزوية، حيث لا يعلم إلا الله في أية زوايا بعيدة من المعمورة، كانت كل الثقافات، مهما يكن أصلها ومكانها، قد تأثرت بالحداثة، أي بهذه الهجرة الروحية/ العقلية من أعلى إلى أسفل. ومذ ذاك، ونحن نعيش جميعاً في مناطق تخالط، في مجالات تلاقي، حيث تتشابك جميع النظرات، سواء النظرات الصادرة عن الرؤية القديمة للأشياء أم الرؤية التي صنعتها التقنية والتطور والتاريخ.

لقد صار برج بابل واقعاً وحقيقة، ليس فقط فيما يختص باللغات ـ إذ لا يزال أمامنا هنا مشاكل شبه مستعصية على الحل ـ بل فيما يتعلّق بالعقليات أيضاً. إن الهذيان الديني والهجاس الثوري وتحرر النساء، والتراجع نحو طوباويات ضبابية أكثر فأكثر، وحرب النجوم، وانبثاق المعتقدات المهجورة، تتعايش كلها في مشكال آراء واعتقادات ورؤىً للعالم، حيث لا يعلم أحد عما يتكلم، ولا يعرف ما هي القواعد المنطقية التي تؤسس هذا الخطاب السياسي بدلاً من ذلك الخطاب السياسي الآخر. وبينما ترجعنا الأماني والآمال إلى المعتقدات الأشد انشحاناً من الناحية العاطفية بتقاليد قديمة، تظل البنى المفهومية، القادرة على الربط بينها، بمثابة الفروع الأكثر تأخراً والأشد هولاً من حداثة غير مفهومة. وأن ما بينهما يغدو، بكيفية ما، معيار الحياة: نحاول أن

نفهم، أن نحلِّل، ولكننا حين نضطر لتفسير التفاصيل والدوافع المتهمة من كلا الجانبين، إنما نفقد الجوهر: نعني الانقطاعات التـاريخية التي جعلت من الغـرب حصناً للحداثة، وجعلت من الحضارات الأخـرى في العالم آثـاراً كبيرة من آثـار الماضي.

II
التحجّر المدرسي

إن حضارات الأرض القديمة، لا سيما التقانات الآسيوية الكبرى، توقّفت عن الإبداع منذ القرنين ١٧ و١٨. لقد كان هذان القرنان من المراحل الفاصلة في تاريخ العالم. فإذا كان السابع عشر قد وقع تحت هيمنة الابداع الديكارتي في المنهج، فإن الثامن عشر كان عصر **الأنوار** والانتقاد. كما أن الثنائية الغيبية تُرجمت سياسياً بالمجال الخاص للوعي الحر وبالمجال العام للسلطة الإطلاقية؛ وفي القرن ١٨، كان دور المجال الخاص في مراقبة السلطة وإظهار التناقضات الجدلية التي تضع الأخلاق في مواجهة السياسة. من هنا فكرة الأزمة والمحاولات الرامية إلى تهذيب أخلاق السلطة، التي ستؤول، كما نعلم، إلى فكروية الثورات. كانت كل تلك الثورات بمنأى عن الحضارات الآسيوية التي تسير على هدى بحثها الأولي. فقد أنهكت قوتها الإبداعية لتتوقف تحديداً عند فجر هذه الانقلابات الكبرى، التي هزّت تاريخ العالم والتي ستظل الحضارات الآسيوية، من جهة ثانية، عاكساتٍ لها حتى منتصف القرن التاسع عشر.

إن التوليف الأكبر في الفكر الإسلامي، مثلاً، اكتمل في ايران قرابة القرن ١٧ في ظل السلالة الصفوية (١٥٠١ ـ ١٧٢٢). إنه ميلاد مدرسة أصبهان والبناء العقائدي المدهش لـ **ملاّ صدرا الشيراز** (١٥٧١ ـ ١٦٤٠)(٤)، حيث تتلاقى عدة تيارات متقاربة، وتختلط وتنصهر في مصهر قوة توليفية. كان صدرا

معاصراً لديكارت، وبينما كان الأول يكمل حركة عمرها عدة قرون ويضيف اللبنة الأخيرة إلى البناء الغيبي الاسلامي الكبير، كان الثاني وهو يقطع مع الماضي، يجدِّد ويفتتح طرقات جديدة واسعة، ستجعل من الإنسان المرجعية المؤسسة للعالم. أما في ايران، فسوف تكون كل التطورات الفكرية اللاحقة حتى أيامنا، بنوع ما، تتمة للشروحات حول أعمال صدرا التي لم يتم تجاوزها أبداً من حيث مضمونها الغيبي. إذ لا يمكن انطلاقاً من هذا الانصهار، المرتفع عمودياً كسهم غوطي، أن يتم أي ابداع وتجديد إلا بعبارات القطع مع مقدمات علم الكلام الاسلامي. وهذا ما لا يمكن للرؤية الدينية للإنسان أن تتساهل معه، دون أن تتخلى عن ذاتها. من هنا تكدّس الفكر المحدود دائماً داخل فضاء فلسفة نبويّة، تواصل تكرار نفسها من مفكر إلى آخر، بأشكال متضاربة، إلى أن تصل إلى التحجُّر المدرسي. ويغدو هذا التحجر بالغ الوضوح منذ أن وضع النفوذ الغربي الظاهر منذ نهاية القرن ١٨، والمتصاعد انطلاقاً من القرن ١٩، وروج أفكاراً جديدة ـ اجتماعية وسياسية في معظمها ـ سيكون من الصعب على هذه الحضارات مواجهة تحديها. فهي إذ حوصرت بطرق فكرية هجومية أكثر فأكثر ومعادية، إنما تهمشت وانكمشت على ذاتها، بينما كان الأفراد اجتماعياً يعيشون وينتجون مجدداً وبشكل رتيب المسالك السلفية القديمة ويفكّرون وفقاً لترسيمات فكرية بائدة، يتناقص تناسبها مع وقائع العالم المتغيرة التي تحيط بهم.

إن الحضارة الهندية التي كانت على امتداد أكثر من ثلاثة آلاف سنة قد شيّدت عمارات غيبية كبرى وكاتدرائيات فكرية مميزة، ستخور قواها قرابة القرن ١٧، شأنها في ذلك شأن الثقافة الايرانية والثقافة الصينية. والواقع، أن الهند كانت أحد المراكز الحضارية الأكثر سطوعاً في قلب آسيا. فقد لعبت في آسيا ذات الدور الذي لعبته اليونان في الغرب، تدريجياً امتدت الهندوكية لتشمل كل التحولات والطفرات الفلسفية، وجميع الأفكار الجديدة التي كانت تظهر على هامش الأرثوذكسية البرهمانية، وفوق ذلك ستؤول إلى ابتلاعها جميعاً في مصهرها الكبير، باستثناء البوذية والجاينية اللتين حين رفضتا السلطان القدسي لكتب

الڤيدا، لم تحظيا بأي حق في البقاء. أما البوذية، وهي إحدى ابداعات عبقرية الهند الأكثر عالمية وشمولاً، فكانت بوجه خاص ديناً للتصدير. فمصباح الحكمة الذي أوقده **بوذا** في القرن السادس ق.م. أضاء بنوره قسماً كبيراً من القارة الآسيوية، إذ أدخل المقولات الأساسية للحضارة الهندية في الشرق الأقصى قاطبة، حيث ستتعرض من خلال احتكاكها بحضارات ساطعة مثلها، لتحولات مدهشة وتوليفات مذهلة.

وحين قسم **س. راداكريشنان**[٥] مراحل الفلسفة الهندية، فرَّق بين:

١ ـ المرحلة الڤيدية (١٥٠٠ ـ ٥٠٠ ق.م.)؛
٢ ـ المرحلة الملحمية (٦٠٠ ق.م. ـ ٢٠٠ م.)؛
٣ ـ مرحلة **السوترا**؛
٤ ـ المرحلة المدرسية (السكولائية) التي اكتملت في القرن ١٧.

وإننا نشهد من المرحلة الڤيدية حتى المرحلة المدرسية (أي أكثر من ٣٠٠٠ سنة) اغناءً متصاعداً لرؤية العالم، التي اختلطت في البداية مع أناشيد الڤيدا الأسطورية، وتجمّدت لاحقاً في العقيدة المتصلبة لقربان **البرهمانا**، لتظهر مجدّداً أو وبإشراقة قوية، في **الأوپانيشاد**. وهذه (أناشيد الأوپانيشاد الڤيدية) قد تكون حسب التراث الهندوكي، من إبداع الرائين (Rishis) في الأزمنة القديمة، الذين حين اعتزلوا في صمت الغابات، وصفوا تجربتهم الغيبية في صورة آيات باطنية جداً؛ إنها تجربة يستيقظ فيها الفكر على تساؤل واستجواب العلل الأولى، حيث طقس التضحية يُستبطن جاعلاً من النَفَس الانساني القربان الأكبر، وحيث أخيراً البحث عن المطلق، المعبَّر عنه في تعادل هوية الانسان والعالم ـ هذا هو أنت (tat tvam asi) ـ يكتسب بعداً دوارياً حتى لا نقول هُجاسياً.

على هامش الأرثوذكسية البرهمانية ورداً عليها، خصوصاً في أوساط طبقة المحاربين (Kshatriya)، ولدت العقائد الأكثر جسارة وهرطقة؛ منها ما تساءل كالبوذية عن سلطان الڤيدا وأنكر الأساس الأخير للعالم واضعاً الفراغ مكانه؛ ومنها ما دعا إلى تأسيس منطق نسبوي دقيق، كالجايينية؛ ومنها ما قال بعقيدة

كونية ثنائية **كـالسمخيا**؛ ومنهـا ما قـال بعبادة ڤيشنـو (Vasudeva Krishna) أو بعبادة شيڤا (بـاشوبـاتي) ـ اللتين ستؤديـان على التـوالي إلى المعتقدين الڤيشنـوي والشيڤي؛ ومنها أخيراً ما أنكر كل تعالٍ ولم يقبل بأي شيء آخر، خارج الواقع الحسي كالماديين الـ **كارڤاكا واللوكاياتيين**.

جميـع هذه المـذاهب، ما عـدا العقائـد المهرطقـة جداً، ظهـرت في ملحمـة **مهابهاراتا** الكبرى، حيث ستنضاف إلى تجسيد ڤيشنو في صورة كـريشنا، تعـاليم فلسفية ولاهوتية متطورة جداً كعقيدة **سامخيا ـ يوغا** مثلاً في **البهاغـاڤاد غيتـا**. إن الملحمة الكبرى تشكّل على هذا النحو موسوعة لكلِ الأفكار والاعتقادات، التي سيجري لاحقاً تقعيدها في كتابات ذات اختصار محيِّر.

إن جميع المذاهب الفكرية التي تقبلتها البراهمـانية سـوف تتجمّد في نصـوص قصيرة جداً تـدعى **سوتـرات**، أي عبارات قصـيرة، مكثفة جـداً، جديـرة بأن تحفظ في الـذاكرة. من هنـا، الميل إلى شرح السـوترات وكتـابـة تعليقـات على الشروحـات، ثم تعليقات عـلى شرح الشروحات، إلـخ. إن كـل هـذا الأدب التفسيري الممل غـالباً، لكنـه ذو دقة تقنيـة كبيرة، سيشكـل المرحلة المـدرسية، وسنـرى من الجانب الهنـدوكي ظهـور شراح/ مفكـرين كبـار مثـل: شنكـارا، رامـانوجـا، فاكـاسباتي ميشرا، ڤيجنـآن بيكشـو؛ ومن الجـانب البـوذي، ظهـر مفكّرون جريئون مثل: ناغارجونا، أشفـاغوشـا، ثم بوذا غـوشا. ستشهـد هذه المرحلة التطور الخارق للفكر الهنـدي الذي، حـين صعد في السـماء على شـاكلة سهم غـوطي مضيء راح يعكس بنيـة فنيـة متقنـة لا سـابقـة لهـا في تـاريـخ الحضـارات، ولكن جاذبيتهـا نفسها ستؤدي إلى اختنـاقهـا. وعـلى هـذا النحـو أُرهقت الهندوكية وضاق نفسها اعتبـاراً من القرن ١٧، لن يكـون ثمة إبـداع، بل تكرار، محاكاة، وأخيراً تحجُّر.

لكن ظـاهرة روحيـة أخرى ذات أهميـة كبرى ستسـطع سطوعـاً خاصـاً، في موازاة هذا التطور الأخير؛ علاقات الهند والإسلام العائدة بوجه خاص إلى عهد السـلالة المغـولية، ففي القـرن ١٦، أنهى بابـور، سلطان كـابـول المتحـدِّر من

تيمور، سلالة آل لودي، ليؤسس امبراطورية المغوليين الشهيرة سنة ١٥٥٦. ومع **أكبر**، حفيد بابور، بدأ العصر الأكثر سطوعاً في تاريخ الهند الحديث.

في أثناء عهد **أكبر** (١٥٤٢ ـ ١٦٠٥)، المعتبر على غير صعيد بمثابة العصر الذهبي للعلاقات الهندية/ الإسلامية، بدأت مرحلة نشاط أدبي كبير. إن ثقافة المغوليين الاسلامية هي بوجه خاص باللغة الفارسية، فعلاوةً على كون الفارسية هي اللغة الرسمية للإدارة، كانت تروِّج أيضاً جميع القيم الثقافية للفكر والدين، بحيث إن بلاط السلاطين المغوليين صار، في مواجهة التعصب الديني لدى الصفويين في ايران، الملاذ المميز للشعراء وللرسامين والمفكرين الايرانيين الذين استوطنوا هناك دون أي تغرب ثقافي. زد على ذلك، أن الفارسية ستظل اللغة الرسمية حتى ١٨٥٧ (تاريخ ثورة القبائيين ـ «La Mutiny»)، وبموجب قرار ١٨٥٨ ستدمج شبه القارة الهندية في التاج البريطاني، مبتدئة على هذا النحو بإدارة انكليزية من الطراز الاستعماري. وكان أحد المنجزات الأكثر تألقاً في العصر المغولي الشروع بترجمة المأثورات السنسكريتية إلى الفارسية؛ وهي بلا شك ظاهرة مساوية في أهميتها لترجمات النصوص اليونانية، إلى السريانية، ثم إلى العربية، أو نقل النصوص العربية إلى اللاتينية، الذي جرى في طليطلة منذ منتصف القرن ١٢.

تشكّلت فرق مترجمين حقيقية، شارك فيها أفضل عقول العصر: **فايزي**، «أمير الشعراء»، أخوه **أبو الفضل**، المؤرخ والوزير، الخ. جرى نقل المهابهاراتا، الرمايانا، الهاغاڤادغيتا، الاتارڤاڤيدا، البانكاتانترا، وكثير من الأعمال الأخرى، وانكشفت هذه الروحية التوفيقية في عهد **جهانغير**، خليفة **أكبر**، (١٥٦٩ ـ ١٦٢٧)، لكنها عرفت إشراقة أخيرة مع الأمير الامبراطوري **دارا شوكوه** الذي أظهر، على غرار جدّه الأكبر، اهتماماً كبيراً جداً بالهندوكية وبدراسة الأديان المقارنة. **السر الأكبر**، العنوان الذي أعطاه **دارا** لترجمة خمسين نشيداً من أناشيد الأوپانيشاد، هو العمل الرئيس في السلسلة، والذي كان له أكبر الأثر.

إن أعمال دارا (١٦١٥ ـ ١٦٥٩)[٦] تسجّل في آن واحد ذروة وانحطاط مجهود

توفيقي كبير ما بين ديانتي الهند: الهندوكية والإسلام. إن موت دارا، مأساوياً، على يد شقيقه المتعصب أورانغزيب في ١٠ أيلول ١٦٥٩، أنهى حلم التوفيق والمصالحة بين الجماعتين الدينيتين، الذي سيؤدي فشله في القرن ٢٠ إلى تقسيم الهند والباكستان. وانطلاقاً من القرن ١٧، كان تاريخ الهند سلسلة نكسات ستكون نهايتها ضم شبه القارة إلى الامبراطورية البريطانية(٧).

أما الصين، فقد أظهرت هي الأخرى علامات انحطاط منذ القرنين ١٦ و١٧، تمتد المراحل الكبرى للتاريخ الصيني على ٤٠٠٠ سنة تقريباً، من سلالة إكسيا (٢٢٠٧ - ١٧٦٦ ق.م.) حتى نهاية سلالة كينغ الصينية - المنشورية (١٦٤٤ - ١٩١١) مروراً بسلالة زهو (١١٢١ - ٢٥٦ ق.م.)، (حتى لا نذكر إلا بعض الأمثلة) - التي ظهر في أيامها، في القرنين السابع والسادس ق.م.، **لاوزي وكونفوشيوس** - ومروراً بسلالة **هان** (٢٠٦ ق.م. - ٢٢٠ م)، **وتانغ** (٦١٨ - ٩٠٧) **وسونغ** (٩٦٠ - ١١٢٧) **ويوان** (١٢٧٢ - ١٣٦٧) **ومينغ** (١٣٦٨ - ١٦٤٤).

إذا كانت سلالة تانغ، المعتبرة ذروة الثقافة الصينية، مرحلة توحيد الامبراطورية التي جعلت من الصين قوة عظمى في آسيا، مع عواصمها الامبراطورية وسطوع ثقافتها؛ وإذا كانت تلك السلالة مرحلة مصالحة بين ديانات الصين الثلاث الكبرى: الكونفوشيوسية، الطاوية، والبوذية، مثلما كانت مرحلة ازدهار الشعر (لي پو، توفو) والعمارة (التمثال الهائل لبوذا في مغاور لانغمان المنجز سنة ٦٧٦)، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى السلالة الصينية الأخيرة في العصر المنشوري. في المقابل سيكون عصر سلالة كينغ عصر التجميعات الكبرى: الموسوعات والمجموعات الأدبية، وراحوا يجردون ما كدّسوه، ويعيّرون أنفسهم بمعايير الماضي ونماذجه، ويرجعون إلى المصادر وهم يزيلون الآثار المتعاقبة للتأويلات المفترضة باطلة، والتي أثقلت النصوص المدوّنة والمقوننة. فالشعر افتقر إلى الإلهام حين قلد آل تونغ وآل سونغ، وصار لعبة علماء مهتمين باصطناع شعر متعالم. وبالتالي ستكون النزعة العامة لتلك المرحلة هي النهضة، وذلك على قدر ما تعاظم النفوذ الغربي، منذ نهاية سلالة مينغ،

بفضل مساهمة المبشرين اليسوعيين واضطرار الصينيين في تلك المرحلة لمواجهة هجوم التقنيات المبتكرة التي لا يعرفون شيئاً عنها، والعقيدة الدينية التي كانت كامنة وراءها. فوق ذلك، حتى في عصر مينغ (١٣٦٨ ـ ١٦٤٤) بات الرجوع إلى المصادر أمراً شائعاً: راح الشعر والنثر يقلّدان كبار أساتذة الماضي وطالب الشاعر لي منغ يانغ (١٤٧٢ ـ ١٥٢٩) بالعودة إلى القديم، رافضاً أدب ما بعد **هان**. كتب ج ـ ب. **ديني** (Dieny) حول نهضة الأدب: «إن النزعة إلى إحياء الماضي ملموسة في كل الانتاج الأدبي في عصر **منشو** وكذلك في فنونه. ففي الآداب نرى تباعاً ظهور جميع الأساليب، كل أنواع الماضي؛ لكن دون أن يتعلق الأمر بمجرد تقليدات مبتذلة وعقيمة: ففي كثير من هذه الأنواع، بلغ كتّاب **آل كينغ** كمالاً نادراً، وتمكّنوا من التعبير بطريقة أصيلة»[٨].

على الرغم من النهضة التي تلاحظ في المجالات كافة، لم يكن الفكر الصيني خلّاقاً في تلك المرحلة، في المعنى الذي كان عليه في مرحلة **آل تانغ**، لكنه كان رجوعاً إلى المصادر وتساؤلاً عن تراثٍ محشو وثقيل شوش، في نظر مفكريه، شفافية الأصول. ومثال ذلك **هوي دونغ** (١٦٩٧ ـ ١٧٥٨) الذي يقول: لأجل فهم أفضل للنصوص المدونة، لا بد من الرجوع إلى تفسير آل **هان** السابق للبوذية وإلى يقظة **الطاوية**؛ من هنا اسم **مذهب هان**[٩] (في التفسير). إن الانتقاد يقوِّض التراث ليظهر على وجه أفضل الجوهر المتخفي في شوائب التفسيرات الباطلة. لكنه لم يجدِّد، لم يبدأ عصر تأملات جديدة أو تبدل في النظرة، ولم يؤدِّ إلى علمنة العالم، ولا إلى التبدل الجذري، اللذين سيقلبان غرب الأزمنة الحديثة. إن التشابهات بين **غي يانو ولوثر**، بين الشاعر الرافض والإباحي **يوان مي** (١٧١٦ ـ ١٧٩٨) **وڤولتير**[١٠] ربما تتوقف عند هذا الحد. فتلك الانتقادات، على الرغم من أصالتها، لم تعلن عهد **النقد** كما دشنته **الأنوار** في القرن ١٨. كما أنها لا تسجل طفرة معرفية منقطعة عن (Weltanschauung) الصينية، نظراً لأن الهدف المنشود كان بالتحديد استرجاع رؤية الماضي القديمة. وبدلاً من ذلك، تُظهر تلك الانتقادات أن القوة الخلاقة للفكر الصيني، التي كانت قد تبلورت في غضون آلاف السنين في

المدونات الثقافية، قد وصلت إلى حدها، ولم تحل محلها أية رؤية جديدة منقطعة عن الماضي. وعلى هـذا النحو، لن تؤدي تلك النهضـة أبداً إلى حـداثة الأزمنـة الجديدة[١١].

III

التغيّر الجذري

إن انحلال تلك الحضارات يضع أيضاً حداً لتشابكاتها الخصبة، فعصر الترجمات الكبرى الذي ولّد الملتقيات المثمرة بين الهند والصين، بين ايران والهند، بين الصين واليابان، شارف على نهايته. لقد انعزلت هذه الحضارات الكبرى عن بعضها البعض، واستدارت كلها نحو الغرب. لقد انسحبت من التاريخ، دخلت في مرحلة انتظار، وتوقفت عن التجدُّد ونهلت من المخزونات. إنها شبيهة بتلك العائلات الغنية الارستقراطية التي تجاوزتها الأحداث، ودمرها تفاوت الوقائع الاقتصادية، فأنقذت ماء الوجه ببيعها السري لمجموعات آثارها السلفية: المجوهرات، اللوحات، السجاجيد، الفضّيات، وجرت الأمور على هذا المنوال إلى اليوم الذي استفاقت على هذه الحقيقة المرة وهي أنها لم تعد تملك شيئاً للبيع.

كما أن هذا الانسحاب من التاريخ يؤثِّر إلى حد ما في أميركا اللاتينية. فقد نبّه **أوكتافيو باز**، بحق، إلى أن الإيرانيين والهنود والصينيين، إذا كانوا ينتمون إلى حضارات مختلفة عن الغرب، فإن الأميركيين اللاتينيين هم امتداد للحضارة الغربية. إن حبلهم السري يربطهم بإسبانيا والبرتغال. وهم بالتالي يمثلون واحداً من قطبي الغرب الأميركيين، نظراً لأن القطب الآخر مكوّن من الولايات المتحدة وكندا[١٢]. غير أن هذا الارتباط يخفي فوارق مهمة. يعدد باز ثلاثة منها:

١ ـ المساهمة الثقافية للمتحدات الهندية الراجعة إلى الحضارات ما قبل الكولومبية؛

٢ ـ الطابع الخاص للحضارة الأندلسية/ الاسبانية المطبوعة بطابع الإسلام؛

٣ ـ الإصلاح المضاد، فهذا كان نفياً للحداثة الناشئة، إذ كانت الملكية الاسبانية تخلط قضيتها مع قضية فكروية «تتماهى مع دين عالمي ومع تأويل واحد لهذا الدين. وصار العاهل الاسباني هجيناً يعود نسبه إلى تيودور الأكبر وعبد الرحمن الثالث، آخر خليفة في قرطبة»[١٣].

وهذه المفارقات ستجعل أميركا اللاتينية تبدو كأنها متباينة تاريخياً عن أميركا الشمالية؛ لأن الأميركيين الشماليين، إذا كانوا قد ولدوا مع **الإصلاح والموسوعة**، أي مع العالم الحديث، فإن الأميركيين اللاتينيين يظهرون في التاريخ مع **الاصلاح المضاد** والمدرسية الجديدة، وبتعبير آخر ضد العالم الحديث[١٤]. من هنا، في نظر **باز** الطبيعة الخاصة بأميركا اللاتينية التي تظل القريب الفقير للغرب، مع أنها ليست العالم الثالث. إن هذا سيؤثر على طبيعة الأدب الأميركي/ اللاتيني وعلى سلوك مثقفيه. فإذا كان الأدب الاسباني/ الأميركي حديثاً ـ في معنى أنه يعكس بكيفية معينة «الفراغ الذي تركته اليقينيات الإلهية القديمة، الملغومة بالنقد» ـ فليس في الإمكان قول الشيء نفسه عن الفكر الفلسفي والسياسي، الذي يظل بكل صراحة مضاداً للنقد، ذلك لأن أميركا اللاتينية افتقرت إلى **الموسوعة** والعصر الانتقادي، «لم يكن لدينا قرن ثامن عشر؛ ومع أفضل إرادة طيبة، لا نستطيع أن نقارن **فيجو** أو **جوفلانوس** مع **هيوم**، **لوك**، **ديدرو**، **روسو**، **كانط**، إليكم القطيعة الكبرى: هناك حيث يبدأ العصر الحديث، يبدأ انفصالنا أيضاً»[١٥].

إن هذا القطع مع الحداثة وما يتجسَّد فيها من وقائع اجتماعية، سيجعل الأفكار، حين لا تعود تجد أي مقابل لها في الوقوعات الاجتماعية، تتحول إلى أقنعة، وحتى إلى فكرويات. وسوف تكون شاشات تخفي الذات ونظرتها إلى الواقع. من هنا الطلاق بين الفكرة والموقف، فإذا كانت الأفكار صادرة عن آخر نداءٍ للزّي السياسي الرائج، فإن المواقف تضرب جذورها في الموروثات

الأكثر عناداً. «إن الأفكار من الحاضر، والمواقف هي مواقف الأمس. كان أجدادهم يقسمون بالقديس توما، وهم لا يحلفون إلا بماركس، ولكن بالنسبة لهؤلاء وأولئك كان العقل سلاحاً في خدمة حقيقة، ومهمة المثقف أن يحافظ عليها. فتصورهم للتقانة والفكر تصور سجالي وقتالي: إنهم متشابكون»[١٦].

إن هذه المسالك الفصامية التي يحدّثنا عنها پاز، نجدها أيضاً بطريقة أكثر بروزاً في العالم الاسلامي، وعند مثقفي العالم الثالث عموماً (سنعود إلى ذلك بتوسع في الكتاب IV). والحال، فإن هذا الطلاق مع العصر الحديث يتطابق مع التغيّر الجذري في الغرب ـ وهذا أمر بالغ الأهمية.

هناك، ينهار العالم القديم وتتزعزع القواعد الثقافية. المدرسية تتطاير أشلاء، وبعد ذلك جاءت **النهضة**، ثم بداية العصر المأثور وولادة العصر العلمي/ التقني. لهذا الانقلاب عواقب هائلة. فهو في آن، ثورة في مجال العلوم وفي نظرة ذلك الذي يكتشف العالم بنظارتين جديدتين. لقد فقد تأثيره الجذر القديم لعالم قائم على القياس، والمادة اكتسبت حقها ليس بوصفها نفياً للوجود، بل بوصفها قوة مبدعة، خلّاقة للطبيعة. حل النظر والمشاهدة محل تأمل الرؤى الأولى، ثم جاء الاختبار الممكن التحقق منه وفقاً لقوانين الطبيعة. وحلّت الرياضيات محل القوى الخفية. وظهر التاريخ كأنه حركة الروح والعقل. باختصار، حدث فيه تبدل جذري لم يعد يوفر أي مجال من مجالات الوجود، لكن هذا كله تم خارج مدى الحضارات الآسيوية الكبرى، في مدار ثقافي محصور أساساً بأوروبا الغربية، هذه التي صارت، منذ القرن ١٧، مصهر الجذر الجديد الناشيء، كما صارت مهد الحداثة الذي لا يرقى إليه الشك.

في موازاة هذا الانزياح، نلاحظ إعادة تركيز للاقتصاد. يبيِّن لنا **فرناند بروديل** أن انزياح مراكز الجاذبية على صلة بما يسميه «الاقتصاد ـ العالم» (Weltwirtshaft). ويتضمن كل اقتصاد ـ عالم، واقعاً ثلاثياً: مجال جغرافي، قطب مثل لندن بالأمس ونيويورك اليوم، ومناطق متعاقبة، «كلما حدث انزياح في المركز، جرى تركيز جديد، كما لو كان الاقتصاد لا يستطيع العيش دون

مركز جاذب، دون قطب»[١٧]. في الواقع، جرى تركيز نحو العام ١٣٨٠ لصالح البندقية، ثم في آنفير سنة ١٥٥٠ ـ ١٥٦٠، ثم كان عود إلى المتوسط لصالح جنوى، نحو ١٥٩٠ ـ ١٦١٠. وستسيطر امستردام اعتباراً من القرن ١٧ لمدة قرنين تقريباً، وما بين ١٧٨٠ و١٨١٥ ستكون للندن مركز الاقتصاد/ العالم، وفي عام ١٩٢٩ سينتقل هذا المركز إلى ما وراء الأطلسي ويتموضع في نيويورك هذه المرة.

مع لندن كمركز، طويت صفحة من التاريخ الاقتصادي، «للمرة الأولى سيدّعي الاقتصاد الأوروبي العالمي، بعدما هزَّ العوالم الاقتصادية الأخرى، السيطرة على الاقتصاد العالمي والتماهي معه من خلال عالم سيزول فيه كل عائق أمام الانكليزي، أولاً، ثم أمام الأوروبي أيضاً»[١٨]. منذ عدة سنوات يجري الحديث عن تركيز جديد في اتجاه المحيط الهادي. فالولايات المتحدة واليابان، القويتان على شاطىء الهادى، صارتا بطريقة ما قطب الثورة التكنولوجية الثالثة، بحيث إن التقارب المحتوم، الذي يشمل أوروبا، يتجسَّد في هذا الواقع الجديد الذي يسميه جون نزبيت الشراكة الأميركية/ اليابانية (US-Jopan Inc.)[١٩].

لكن ماذا يجب أن يقصد بمفهوم جذر (paradigme)؟ يقول ت. كوهن «يمثّل الجذر جملة المعتقدات، القيم المعترف بها، والتقنيات التي تكون مشتركة بين أفراد جماعة معينة»[٢٠]. إن الجذر هو رؤية معينة للعالم يشارك فيها أفراد جماعة من العلماء والمفكرين. وعندما تتغيَّر هذه الرؤية بسبب الطفرات العلمية، يتبدَّل أيضاً العالم الذي يعيش فيه العلماء، فيرى هؤلاء الأشياء بكيفية جديدة، أي بنظرة جديدة. فالتغيير الجذري هو بمثابة تحرك وانتقال من كوكبة إلى أخرى، ليس فقط لأن الأشياء تتكشّف بنحو مختلف، بل لأن ردودنا واستجاباتنا تعمل بشكل مغاير. «فما كان قبل الثورة (العلمية) في نظر رجل العلم بطاً صار أرنب. وما كان يراه كأنه الوجه الخارجي لعلبة، منظوراً إليه من فوق، يتراءى له كأنه وجهها الداخلي، منظوراً إليه من تحت»[٢١]. من هنا، تبدل في الإدراك البصري الذي يصاحب كل تبدل في الجذر. مثلاً، حين ينظر العالم المتبني نظرية كوبرنيك إلى القمر، لن يقول: «كنت أرى كوكباً، والآن

أرى قمراً تابعاً»، بل سيقول: «كنت في الماضي أعتبر القمر كوكباً، لكنني كنت منخدعاً». بين الأمس واليوم، يندرج تبدل النظرة الذي هو تصويب الإدراك السابق، وهذا التصويب هو الآن المحور الذي تدور حوله في آنٍ تغيرات المقولات الإدراكية وتحولات المسالك النفسية. «رأى **لافوازييه** الأوكسيجين هناك حيث كان **بريستلي** يرى الهواء المتغير، وحيث لم يكن الآخرون يرون شيئاً على الإطلاق». واعتباراً من اللحظة التي اكتشف فيها الأوكسيجين، «صار لافوازييه يعمل في عالم مختلف»(٢٢).

ولئن كان، من جهة ثانية، يفسر أرسطوطاليسيٌّ ما تأرجح جسم معلّق بخيط، كأنه سقطة معاقة، لا يستطيع بلوغ راحته وسكونه إلا بعد حركة معقدة، فإن **غاليليه** يرى فيه الرقاص، أي جسماً قادراً على تكرار الحركة ذاتها إلى ما لا نهاية. إن الرقاصات المتأثرة بفكرة **الاندفاع** «ولدت من شيء ما يشبه كثيراً انقلاباً في رؤية الشكل، ناجماً عن جذر جديد»(٢٣).

هذا الجذر الجديد، سيجد شكله الفلسفي في فكر **ديكارت**، حيث باتت العناصر كلها شديدة التمفصل. وانطلاقاً من هذه اللحظة، يبدأ طور صراع الجذور **وحوار الطرشان**، بين هؤلاء المؤيدين للجذر الجديد الذين سيحوّلون العالم، وأولئك الذين ظلوا خارجه وراحوا يتعرّضون لتأثيره في كل الجهات والمعاني. بعض أمثلة عن حوار الطرشان هذا، تتناسب العوامل مع بعضها البعض وفقاً لتماثلات باطنية، سيقول المدافعون عن الجذر القديم. وفي المقابل، سيرد الجدد قائلين إن العوالم تتعاكس كعالمين مختلفين: عالم السعة وعالم الفكر مرتبطان بشكل مستقل. وسيشدِّد الأولون على أن للعالم غائية، نظراً لأن الغائية والعلية تتطابقان في لا تناهي الوجود. آه، كلا! سيردُّ الجدد، فمن الممتنع الكلام على غايات هناك، حيث يصدر كل شيء عن الله صدوراً ضرورياً محتوماً، كنتيجة لعلته. مع ذلك، سيرد الأولون، لا يمكن انكار واقع أن الأذواق والألوان، ملازمة لطبيعة الأشياء. وهذا ضلال أيضاً: فهي لا تتعدى كونها طرق تفكير ذاتية، فما تسمونه شيئاً ليس إلا الامتداد الذي لا خواص له، سوى قابلية التجزؤ، قابلية التشكل، الحراك. والخيلات (Images) التي نراها

في الأحلام، في تأملاتنا، هل هي أوهام أيضاً؟ إنها أسوأ من ذلك. إنها خيلات غامضة، أفرزها هذيان الخيال، وما زال حوار الطرشان هذا متواصلاً حتى أيامنا. على أن الفكر الديكارتي، ليس آخر جذر للحداثة، **فهو يمثل المعرفة المأثورة في نظر ميشيل فوكو** - وهذا ما سنعود إليه في الكتاب III. وهذه المعرفة ستعاني تحوُّلاً في القرن ١٩، سيحدث تحول من **النظام** إلى **التاريخ**، بحيث إن فكرة التطور ستحلّ محل فكرة التمثل والسكونية، مفتتحة على هذا النحو جذر الأزمنة الجديدة.

نيوتن هو الذي جسّد الحلم الديكارتي. فقد استوعب أعمال سابقيه، مثل كوبرنيك، كپلر، غاليليه وديكارت، ودمجها في توليف قوي، فصار بذلك التتويج العلمي للجذر الجديد. ومنذ ذلك الحين استقر كل شيء حتى نهاية القرن ١٩. إن العالم يعمل كآلة تحرّكها قوانين ثابتة، وصار هذا النموذج قوياً ومقنعاً، لدرجة أنه آل إلى التأثير ليس فقط على العلوم المحضة، بل أيضاً على العلوم الانسانية. ويظهر **ف. كابرا**، في كتابه «*The Turning point*»[٢٤] تطبيقه في مفهوم الحياة الآلي في علم الأحياء، وفي النموذج الاحيائي/ الطبي، في علم النفس، في العلوم الاقتصادية. باختصار، في كل المنظومات التحولية. صحيح أننا نشهد منذ ثورات القرن العشرين العلمية الكبرى (نظرية النسبية، الميكانيك الكمي) بروز جذر جديد يمتاز، عن الجذر القديم، بكونه عضوياً، كلياً وبيئياً. ولكن، إذا كان تأثير هذا الجذر الجديد محسوساً، نسبياً، في العلوم كلها، وإذا كان مصحوباً أيضاً بطفرة تكنولوجية ذات أبعاد عالمية، فمن الثابت أيضاً أن الجذر القديم ما زال فاعلاً، ولم ينقرض مع ذلك.

IV
في زمن الصراع بين الجذرين

هكـذا تعيش الحضارات غـير الغربيـة في زمن جذرين أو مثـالين: جـذرهـا والجذر الناجم عن الثورات العلمية الكـبرى (**المعرفـة الحديثـة في نظر فـوكو**). والحال، كيف سيتكيّف الإنسان الذي يعيش في عالم تتجـابه فيـه المُثُل والنـماذج المتعـاكسة، ويتـوافق مع حـالة الأمـور هذه، دون أن يعـاني خطر الـوصول إلى مسالك عبثيـة، مستحيلة؟ كيف يحتوي المـوجة التي تقتحمـه من كل الجهـات؟ ذلـك لأن تصادم الجـذرين يتضمن في الصميم أيضاً الصراعـات التي تعـارض الحداثة والتراث، بقدر ما تعارض التفاوتات الوجودية، النفسية والجمالية، (انظر الكتاب III).

فمن جهـة، تبدل، قفـزة نوعيـة، تقدّم وتحـوُّل؛ ومن جهـة ثـانيـة جـاذبيـة اجتـماعية، جمـود تقليدي، تحجـر وفكرويـة احترابيـة. ولا يـوجـد بـين هـذين الجذرين/ المثالين فوارق من كل نوع وحسب، بل يوجد أيضاً توازٍ معاكس من الوجهة التاريخية. مثال ذلك أن **پاز**[٢٥] قد توصل في مقارنة بين البوذية والمسيحية إلى استنتاج شديـد الأهمية، حـين قارن المـراحل المتعـاقبة وبـيّن أن تطورهـا قد جـرى في اتجاه معـاكس. فإذا كـانت البوذيـة قد بـدأت كرد عـلى الأرثوذكسيـة البرهمانية، فإنها سرعان ما صارت فلسفة (مذهب **سرڤا ستيڤـادين** حول النـاقلة الصغيرة)، ثم صارت غيبيّات مع الإبداعات الكبرى **للمهايانا**، وأخيـراً صارت

ديناً طقسياً مع التانترية. في المقابل اجتازت المسيحية الطريق المعاكس: عند ولادتها كانت دين خلاص، ابتكرت فلسفة مع آباء الكنيسة، ثم صارت غيبيات، ومع **الاصلاح** (أي مع بداية تغير الجذر الطارىء في الغرب) «انتقلت من الغيبيات إلى النقد، ومن الطقس إلى الأخلاق»(٢٦). إن البروتستانتية هي المرحلة الأخيرة للمسيحية، بينما التانترية هي آخر مراحل البوذية. ولئن كانت المسيحية حركة من التجسد إلى اللاتجسد، فإن البوذية ستكون على العكس، حركة من اللاتجسد إلى تجسد **الخيلات**(٢٧). بكلام آخر، إن المسيحية تتبنَّى في علاقتها بالجسد موقفاً «فاصلاً»، في حين تعتبر البوذية في شكلها التانتري، عقيدة «وصل» الجسد والروح، و «تنادي باختبار شامل، جسدي وروحي، ينبغي أن يتحقق في العبادة عينياً وفعلياً»(٢٨).

إن هذه الفوارق وسواها الكثير، سواء في شكل الفصل أو الوصل، الفرادة الروحية أو الذاتية، العلاقات المجرَّدة أو العينية مع الجسد والعبادة والأخلاق، إنما تسجِّل تبدلاً جذرياً وتشدِّد على عدم قابلية التوافق بين عالمين متعاكسين إجمالاً تعاكساً جذرياً. والحال، لم يُدرك الشرقيون هذا التفاوت إلا في القرن التاسع عشر، لا سيما في عصر التوسع الاستعماري واللقاء مع قوة الغرب الصناعية. لقد كانت ردات الفعل متنوعة في مواجهة هذا التحدي وشهدت عدة مراحل، لنأخذ هنا مثال العالم الإسلامي.

في استيعاء العالم الاسلامي تجاه الهيمنة الغربية، نميّز مرحلتين: **النهضة والثورة**. يرى **أركون** أن المرحلة الأولى تمتد من نهاية القرن التاسع عشر حتى ١٩٥٠، والثانية ما زالت متواصلة وربما بلغت ذروتها في ثورة إيران الاسلامية، والحال، كيف جابه العالم الاسلامي هذا التحدي الجديد؟

أول ما أدهش المسلمين كان واقع التأخر، فاعتباراً من ١٨٨٠، ستغذي هذه الموضوعة كوكبة كاملة من المفكرين المسلمين، وستكون أحد المواضيع الثابتة للصحيفة العربية، **العروة الوثقى**، التي أسسها سنة ١٨٨٤ في باريس، الإيراني **جمال الدين الأسد أبادي**، الملقب بالأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧)، والمصري **محمد**

عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥). هـذه الصحيفـة، ستـدعـو المسلمـين للكفـاح ضـد الظلامية، والتعصب، والجمود الاجتماعي، ولمحاربة الهيمنـة الغربيـة على بـلاد الإسـلام. ومن هنا، فكـرة الجامعـة الاسلاميـة، العودة إلى الأصـول، النهضة الاسلامية؛ وسوف يسترجع **رشيد رضـا** (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥)، أحد المقـرّبين من عبـده، ويستأنف في مجلتـه الإصلاحيـة **المنار** (القـاهرة، ١٨٩٨) المـوضـوعـات الكبرى، التي تناولتها مجلة **العروة الوثقى**؛ وسيحذو حذوه السوري **عبد الرحمن الكـواكبي** (١٨٥٩ ـ ١٩٠٢) وكثـيرون سـواه. نـلاحظ في تلك المـوضـوعـات اتجاهين: نقد ذاتي (موضوعة التأخر) وسعي لتـبرير الفكـرة القائلة إن المسلمـين يعـانون من شـوائب كثـيرة، نـظراً لأنهم أفسـدوا الـدين القـويم، بحيث صـار الإسلام «مثل فروة مقلوبة»[٣٠].

سيكون جمال الدين على رأس تلك النهضـة (التجدُّد). ففي محـاضرة ألقاهـا في قـاعة الـبرت في كلكوتـا، دخل في صميم المـوضوع بقـوة «منـذ ٦٠ عـامـاً، أنشأت الحكومة العثمانيـة وخديـوية مصر مـدارس علمية دون أن تتمكن من أن تجني منها أية فـائدة، لأن الفلسفـة لا تدرس فيهـا. والحال، فـإن غياب الفكـر الفلسفي. يجعـل من المستحيـل التـوصـل إلى نتـائـج في الفـروع العلميــة الأخرى. . . ويمكننا التأكيد على أن شعباً مزوداً بروحية فلسفية، حتى وإن كـان جـاهلاً للفـروع العلمية الأخـرى الخاصـة، يجد نفسـه بفضـل هـذه الـروحيـة الفلسفية، مستعداً لاكتساب المعارف في مجالات علمية مختلفة»[٣١].

يقصـد جمال الـدين **بـروح الفلسفـة** العقـل الجـديـد؛ أي العقـل العلمي، ويندهش من كون المفكرين المسلمين «المتربعين أمام مصباح كان طوال الليل» لا يتساءلون أبداً: «لماذا يدخِّن هذا المصباح عندما يكون مسدوداً»[٣٢]. باختصـار، إنـه يتهمهم بقلة فضولهم وحبهم لـلاطـلاع، وبسلبيتهم ولاوعيهم البليـد، لأن الغربيين لا يدخلون إلى ديارنا بقوة السلاح فقط، بل يدخلون من خلال شبكـة كاملة من الابتكارات العلمية: خطوط سلكية، سكك حديد، آلات بخـارية، حاكيات (فونوغراف)، آلات تصوير، مجاهر صغيرة وكبـيرة. «هل من المعقـول

أن تتجنَّبوا كل هـذه المسائـل، لأنها غير مـذكورة في **الشفـاء** لـ ابن سينا، أو في **حكمة الإشراق** لشهاب الدين السهروردي»[٣٣]؟

وسيتناول مفكرون آخرون، كالمصري **عبده**، والهندي **محمد إقبال** (١٨٧٦ - ١٩٣٨) والسوري **الكواكبي** (١٨٥٤ - ١٩٠٢) موضوعة **التأخر والجمود**، حين قابلوها بفكرة **التطور والترقي**، الموروثة عن الغرب. سيعاد تقويم فكرة **البدعة** (التجدد) التي أدانها الاسلام بوصفها «أسـوأ الأمور»، وسيحكى عن فتح باب **الاجتهاد** (مجهود التقرير الشخصي) المغلق منذ أمد بعيد[٣٤]، وسيذهبـون إلى حد تسـويغ التقـدم، حين قـرروا أن فكـرة الـترقي كـانت واردة في **القـرآن**. ولكن باستثناء عدد قليل جداً من المفكرين الذين تجاسروا عـلى القول بقـطع حاد مـع المـاضي، فإن معـظم ردود الفعل ستـظل محافـظة على عبـادة الصـور والمفـاهيم القـديمة. إن جمـال الدين، رغم تـوافقه مـع **رينان** حـول عدد كبـير من النقاط الأساسية[٣٥]، سيكون رائد النضال في سبيل جامعة اسلامية؛ وإن **محمـد إقبال**، المتشبِّع من **برغسون**، و **نيتشه**، سيقوم ببهلوانيات فكرية واسعة لكي يوفِّق بـين التقـدم والقـرآن[٣٦]، وإن **عبـده** سيبحث عن النـماذج المثلى في العصر الـذهبي لـلإسلام القـديم. وبالإجمـال، قامـوا بالتفـريق التالي: الإسـلام بـريء، لكن المسلمين هم الفاسدون، الإسلام فروة مقلوبة، اقلبوها وستسـير الأمور كلهـا. والحـال، في هذه المـرحلة الأولى من التلاقي، ظـل المفكرون غـامضـين، عـلى الـرغم من وعيهم لرهـانات المسـألة. هنـاك شعـور ببـذور الانحـلال، ورؤيـة للإنحطاط، ولكنهم يريدون في آن واحد أن يتقدموا وأن يحافـظوا على مـا يكبح هذا التقدم بالذات. يبحثون عن كبوش محـرقة، ينقلون المسـألة إلى المؤسسـات التي تجسِّد الدين، بدلاً من نقد الجـذر الذي يحمله، لئن كـان الإسلام مـريضاً فسبب ذلك أن المعرفة قد صارت الاحتكار الـوحيد لمعممـين جهلة يزرعـون في كل مكان الفتنة والظلامية.

لكنهم لا يستسلمون لهذه البيِّنة، وهي أن الجذر الجديد لا يمكنه أن يقوم إلا على حساب الجذر القديم. والقول إن الاسلام غير متوافق مع العلم، وإن هذا الأخـير متضمن فيه ولـو بصورة احتـمالية، لا يحـل مسألـة الإسلام ولا مسألـة

العلم، لأن بين الاثنين يقوم حقل عدم قابليتهما للتفاعل، الحقل الخالي تماماً. وهذا يعادل أيضاً تجريد الاسلام من أساطيره، مع إعادة إضفاء القداسة على لغة العلم. إن نهضة الإسلام، حتى ولو افترضنا أنها ممكنة في شكله البدائي، لن تستطيع أن تكنس بقفا اليد ـ وهذا مع أفضل تمنيات العالم ـ، هذا الانقلاب المعرفي الذي أجاز الثورة العلمية منذ ٤ قرون.

عندما ننتقل من مرحلة **النهضة** إلى مرحلة **الثورات**، يتبدَّل سجل الأشياء. فهناك تفاصل بين هاتين المرحلتين وتواصل في آن، يعود التفاصل إلى تبديل اللغة، لأن تلك المرحلة كانت فكروية. يلفتنا **أركون** بكل فطنة وينبهنا إلى «أن المقصود ليس إدراك الواقع الموضوعي ـ كما يدأب الفكر العلمي على ذلك ـ بل تحويل الظروف الحياتية التي لم تعد تحتمل، إلى ظروف مؤمثلة، حتى تغدو أفضل»[٣٧]. بكلام آخر، ارتدّت المرحلة الانتقادية للفكر ـ المناضل، خصوصاً في أثناء المرحلة السابقة، ضد جمود الثقافة ـ، عن مهمتها المعرفية العلمية لتغدو اجتماعية سطحية، وقامت الحلول الجاهزة مقام طراوة وحيوية التساؤلات الأولى، ومقام نقد الساعات الأولى قامت فكروية القتال. ولكن هناك تواصل أيضاً، لأن موضوعة **الأصالة**، أصالة النماذج/ القدوة (المسلمون الأوائل)، والعودة، والعلم الكلي العجائبي في القرآن، وباختصار لأن كل «أسطورية» الاسلام التي كانت تغلي بالأمس في مخيال مفكري النهضة سترتدي في الحاضر بعداً هذيانياً، سنشهد ـ بعون الأصولية ـ انفجار اللاوعي الجمعي بكل إرهابه وبؤسه.

لكن ماذا حدث بين هاتين المرحلتين؟ أعتقد أنه كان بينهما استبطان للجذر الجديد، ولكن بطريقة منحرفة وناقصة، وأعني بذلك أن مفكري **النهضة**، على الرغم من حبّهم للإسلام ومن ثنائيتهم القيمية، قد طرحوا أسئلة جوهرية. لقد قارنوا، تنبّهوا للتفاوت، وضعوا الإصبع على المشاكل الواقعية وبالأخص امتنعوا أن يكونوا أهل حقد وضغينة. قام **القصيمي** (المصري)(*) بهجوم منظم على

(*) إذا كان المقصود عبد الله القصيمي، فهو غير مصري أصلاً، بل سعودي، ولا نعرف إن كان قد حصل على الجنسية المصرية أم لا. (م).

المـوروثـات الثقـافيـة للمسلمـين الـذين، بسبب خضـوعهم غـير المشروط لله، يرفضون أن يروا هيمنة قوانين الطبيعة والسببية العلمية، لكنهم مع وعيهم التام لنفوذ الغرب، نجدهم بين ثقافتين، ونميّزهم بكونهم نـظروا إلى مجابهتهم بعيـون جـديدة، في المقـابل، يعتـبر منظّرو **الثـورة** «متفـرنجـين» أي أن الجـذر المهيمن (بعض حـداثة ملتـويـة) جـرى استبـطانـه، بـطريقـة انحـرافيـة، في جهـازهم الإدراكي، لكن أيـة حداثـة يقصدون؟ ليست حـداثة المـرحلة الانتقـاديـة التي تفكّر، تسأل، بل آخر بقايا حثـالات نسخة مـاركسية تقـدّم تفسيرات تبسيـطية للأمور، على شكل باقات معارف حاصرة. ربما يمكن القول إن النظرة الجديـدة حـديثة، لكنهـا نظرة ملتـوية/ مبتـورة، بـطريقـة مـا، لأنها تـظل منقـطعـة عن حفـريات المعـرفة التي سبقتهـا. فهي لم تبرز، كـما يقـول **فـوكـو**، بعـد سلسلة انقطاعات معرفية، بـل ظهرت كـما يظهـر آخر طلع (rejeton) دون ذاكـرة عن نسابة مبتورة، منذئذٍ، سيكون أعمى. تـاريخياً، هـذه المرحلة هي فـترة ما بـين المـرحلتين، مـرحلة الاختلالات من كـل نوع، الاختـلالات المعرفيـة والنفسيـة والجمالية على حد سواء. وفي الواقع، حين يتشابكِ الجذران (القديم والجديد)، سينتهيان إلى تشويه بعضهما: سيجري قياس **الحداثة** بمقيـاس **التراث**، والـتراث سيعاني بدوره من الالتواءات العنيفة للحداثة. من هنـا أيضاً، طـلاق بين هـذه النـظرة المبتورة والمـواقف النفسية التي تشرطهـا. وبما أن هـذه المواقف لم تتكيف تدريجياً مع التبدّلات والطفرات المعرفية في الأزمنـة الجديـدة، فإنها ظلت راسيـة في النظرة التعارفية القديمة للأشياء.

مذ ذاك، سيعيشون في زمن الجذرين اللذين يتنابـذان ويتدافعـان، فأحـدهما يبني ادراك النـظرة المبتـورة، بينـما يصبُّ عليـه الثـاني المضمـون الانفعـالي للمعتقدات. وسيسود الظن أنهم يتقلّدون خطاباً أصيلاً، هناك حيث لا يحملون سوى جنون هـذياني؛ ويعتقـدون أنهم مسلمون طـاهرون ومتصلبـون، في حين أنهم ليسوا أكثر من نتاج فرعي لآخر خطابـات القرن التـاسع عشر البـائدة. إن حالة **شريعتي** (المتوفى سنة ١٩٧٧) ـ أحد منظري الثـورة الإسلاميـة (١٩٧٩) ـ ما هي إلاّ مثلٌ من أبـرز الأمثلة. فإلى حـد ما، شريعتي أقـل وضوحـاً من **جمال**

الدين. بين الرجلين مسافة مئة عام، ومع ذلك يخرج السلف الشهير من هذه المقارنة منتصراً. فجمال الدين يطرح أسئلة لاهبة لم تكذّبها الأوضاع الراهنة حتى اليوم، وشريعتي يملك أجوبة جاهزة لكل الأسئلة، فإذا تكلم الأول عن روح علمية لا بد من اكتسابها مهما كلف الأمر، فإن الثاني يضرب لنا المثل الصارخ عن رؤية ولا أضيق. وكل شيء يُفسَّر عنده بعبارات ماركسية، ببنى تحتية وفوقية، برؤية ثنائية للتاريخ، وبشلال من التماهيات المسلسلة. إن فكر شريعتي خليط من الجذرين، اللذين يتقيأ أحدهما الآخر. لقد قلنا في مكان آخر: «لئن خُلط **هيغل** المجرَّد من كل الجهاز المفهومي لمنظومة العقل وظهورية الروح، مع **ماركس** مجرد من النظرية، من الفعل على إطلاقه (Praxis)، مع إسلام مبتور من قطبيه، **المبدأ** (origine) و**المعاد** (Retour)، فإننا نحصل على حساءٍ دسم، تبدو فيه جميع العناصر المجمعة، منزوعة ومجردة من كل مضمونها الوجودي، نظراً لأنها فصلت عن القاعدة التي تكونها وتسوغ علة وجودها، إن فكراً كهذا لا يمكنه أن يكون سوى فكر **بلا موضوع**، وبالتالي، فكر **بلا مكان**»[٣٨].

تشكل حالة الأمور هذه سلوك المثقف/ المنظِّر للعالم الاسلامي، الذي ما برح ممزقاً بين اقتناعاته السياسية ومسالكه النفسية. إنه طلاق مؤلم يجعل من منظرينا ليس مفكرين انتقاديين، بل شبكات متقاطعة تمضي بلا استرخاء إلى غزو طواحين الهواء، وذلك على حساب هذا الحس السليم الذي يشكل بعد كل حساب، ومع الاعتذار من ديكارت الذي لا يعجبه ذلك، الشيء الأقل تشاركاً وعموماً في العالم.

الكتاب الثالث

حقل الاختلالات

I
وعي "متأخر"(١) عن الفكرة

في الواقع، سينتهي الأمر بالجذرين إلى أن يشوِّها بعضهما: **التراث** سيشوِّه الحداثة، كما أنه سيعاني من انحرافاتها والتواءاتها. تاريخياً هذه المرحلة هي فترة ما بين المرحلتين، فترة الاختلالات على أنواعها: المعرفية، النفسية والجمالية. ينصب الفكر على سلسلة تفاوتات تنعكس في تكوّن الأشياء والكائنات. وهناك مرتكزات اجتماعية للاختلالات التي يحملونها. وفي المحصلة، لا يفلت من نفوذها، أية طبقة اجتماعية، أية جماعة اجتماعية/ مهنية، أي خطاب فكروي (ايديولوجي)، وإننا لنجدها مجدداً في أفكار المثقفين، في سلوك الجماهير النفسي، في هوامات المنظرين الفكرويين الهذيانية، كما أننا نلاحظ إصرارها لدى الممثلين الأشد تزمُّتاً للطبقة المسماة تقليدية: أي **العلماء**. في الواقع لا يبقى في منأىً عن هذه الاختلالات أي قطاع من قطاعات الحياة الاجتماعية، الجمالية والفكرية.

إن المسألة عويصة، وسأحاول تحليلها، مع الإضافة على الفور بأن هذا التحليل ليس شاملاً. إنه تفسير ممكن بين تفسيرات كثيرة. لنطرح أولاً، ثلاثة أسئلة: من أين تأتي الاختلالات؟ كيف تعمل؟ وما هي طبيعتها؟

السؤال الأول ذو نسق وجودي، فهو يتصوَّر الثغرات التاريخية والتبدل الجذري؛ والسؤال الثاني يتعلق بالمعرفة (الإبيستمولوجيا)، أي بالتحويرات التي

يقوم بها الفكـر لكي يرتق الجـذور المختلفة والمفتّقـة؛ والثالث مـوضوعـه دراسة أنماط المعارف الهجينة التي تشكّل، معاً، عالم واقع جزئي **ولامكان**.

قلنـا إن الاختـلالات تصـدر عن تفـاوت وجــودي (Ontologique)، فقـد فـرضت نفسها بُنى الحـداثة عـلى كل ثقـافات المعمـورة، وألحقت أضراراً بكـل المجـالات، وانتهى بها الأمـر إلى التغلغل في جهـازنـا الادراكي. لقـد صـارت نظرتنا تـاريخية، مثلما قـامت مقام ثقـافتنا في المـاضي الوسيط، العلومُ الانسـانية الحـديثة المنحـدرة، هي ذاتها، من ارتجـاجات معـرفية كـبرى في القرن التـاسع عشر. لكن هذا التغلغل لم يكن حصيلة فكـر واع: فقد جـرى اكتساب العلوم الانسانية دون أن يعانى من الداخل المسار الذي ولدهـا. إن عاقبـة هذه الحلقـة الناقصة، وخيمـة وخطيرة. وهي تـزداد تفاقـماً بقدر مـا يكون الـوعي، الذي لم يتبدَّل داخلياً، «متأخراً» عن الحداثة. فهـذه، بدلاً من أن تنـور الوعي، تعميـه وتبلّده. زدعلى ذلك أن الوعي لا يزال مطبوعاً تماماً بجذر الرؤى الأولى ومثالها. إنـه يضرب جذوره في تجـربـة الـوجـود، حيث لا تـزال تعمـل طبيعـة الـرمـوز التـماثلية، وحيث تعـاني النظرة من ضيق المثـل الثقافيـة القديمـة، وحيث تسبح النفس في تعـارف العلاقـات الاجتماعيـة. في كل الأشيـاء التي تنهـل من طـرق الوجود حيث الفرد، أي الأنا، يمّحي لصـالح ذات جمـاعية، وحيث مـواصفات الأمكنة والأزمنة لا تـزال جامـدة إلى أقصى حد، وحيث طـرق الوجـود تتوحَّـد مؤتلفة في نوع من الحضور المشترك.

كـل هذا ينعكس سـواء في مستوى المعتقـدات أم في مستوى العـادات. فهو يشكل، على مستوى المعتقدات نوعاً من **واقـع غيبي**، متميّز في آن، من الـواقع واللاواقع، «واقـع غيبي يُقبَل بـلا وعي، بوصفـه هويـة الأمة»[٢]. ومثـال ذلك المفاهيم الأساسية للهندوكية، مثل **موكشا** (الخلاص) **دراما** (الشريعـة، النظام) **كرما** (القدر الذي يسيِّر أدوار التقمصات) **ويوغا** (طـريق التحرر)، التي يحملهـا كل هندوكي في ذاته كأنها جزء لا يتجزأ من كيانه. من جهـة ثانيـة، يترك هـذا الواقع الغيبي نفسه يُستدمـج، منذ بـدء الحياة، بـوصفه نـوعاً من الحلم، لأنـه يستند إلى التجربة المعاشـة، ويعتمد عـلى سلطة الرؤيـة، على الحـدس بدلاً من

التحليل والمعرفة العلمية. وفي الواقع، تأتي الحداثة، المنبثقة من سياق تاريخي آخر، لترتكز بالتحديد على هذا الواقع الغيبي شبه المتحجر الذي يترجم نفسه أيضاً من خلال الكتلة الضاغطة للتقاليد والعادات المتأصلة، وما هذه بشيء آخر سوى التبلور الاجتماعي لهذا المجال العقلي؛ من هنا عدم قابليتها للاختراق من جانب أي تغيير. يقول **بيريز غالدوس** في موضوعها بكل حصافة: «في مرتبة الفكر، نشهد الانتصار الآني للفكرة الصحيحة على الفكرة الفاسدة؛ ومذذاك، ، نعتقد أن الفكرة يمكنها التغلّب بسرعة على العادات، لكن العادات، التي خلقها الزمن، بكثير من الصبر والبطء اللذين لزماه لصنع الجبال، لا يستطيع أن يحطمها سوى الزمن وحده، حين يعمل يوماً بعد يوم. إن الجبال لا تحطم بضربة من الحراب»[٣].

ربما يمكننا اجراء تفريق، مثل **كانط**، بين الشكل والمضمون، والافتراض أن الأشكال هي أفكار جديدة، صدرت عن طفرات معرفية، وجاءت لتنضاف إلى وجودية الخيلات القديمة، مغيِّرة بذلك إدراك العالم، عاكسة نظرة جديدة، دون أن يتوافر للوعي (الواقع الغيبي التقليدي) الوقت الكافي للتناسب معها. وإذا شئتم، يغدو مضمون الوعي «مادة» الادراك، بحيث يكون العالم الممثول حديثاً من حيث الخطاب، لكنه قديم من حيث مضمونه، إذ تدخل بين الاثنين الهوة التي تفصل وعياً **مما قبل غاليليه** عن خطاب **مما بعد هيغل**، والحصيلة نظرة مبتورة تؤلِّه عالم الخيلة **والتراث**، كما تظل على بعد ألف فرسخ من نسابة الأفكار المستوردة.

يندرج **التأخر** بين الوعي الذي ينهل من باطن النفس الجماعية، والفكرة الخارجة من تحوُّلات التاريخ. والتأخر هو ملتقى نظامين معرفيين لا تزال طرق انتشارهما متعاكسة جذرياً؛ فمن جهة، استرسال الأسطورة، وانعكاسها القوي على مستوى التاريخ، وبحث عن السببية والتعيين؛ ومن جهة ثانية، نزوع إلى العمودية، إلى التماهي، إلى التجوهر. «وبينما يميِّز الفكر العقلاني بين الخيلة والواقع، يوحد الفكر الأسطوري، تناظرياً ورمزياً، بين الواقع وخيلته، ويؤلِّه خيلاته الخاصة، ويمنح جسداً وحياة حقيقية للأشخاص والحوادث الذين

اخترعهم، ويضعهم في مكانه وزمانه، اللذين هما، وليسا هما، مكاننا وزماننا»[٤].

لئن كان الوعي قد انكمش تاريخياً أمام الأزمات التي مهدت للحداثة، فقد تمكن من التكيُّف مع المستجدات، ولكن حين لا يكون الحال هكذا، فإن الأفكار الجديدة، حين لا تجد أي مرسى لها، إنما تجمد فوق صميم لا يمكن سبر غوره تاريخياً، ويكون من جهة ثانية غير جاهز إطلاقاً لاستقبالها، وأقل استعداداً لاستيعابها؛ من هنا، حتماً، الهوة التي هي نوع من جرح مفتوح في ضميرنا ووعينا. ولمزيد من توضيح هذه الظاهرة الخاصة، سأستعين بنظريتين مأخوذتين عن كاتبين متباينين تماماً: **يونغ وفوكو**، الأولى تفسِّر نفسياً ما لا تلحظه الثانية إلا معرفياً، كنتيجة للطفرات الأثرية، لأن هذا التفاوت، حين ينظر إليه من زاوية الاقتصاد النفسي، يكون نقصاً في التعويض (نكوص)، وحين ينظر إليه من زاوية الانقطاعات التاريخية، يكون الهوة الفاصلة بين كتلتين عقليتين مختلفتين، تشوِّهان بعضهما بعضاً، وهما تتشابكان بلا انقطاع.

١ ـ انفكاك سحر العالم[٥]

كتب **يونغ**، مفسّراً إنفكاك سحر العالم: «شيء طريف، بدأ العالم باكتشاف القوانين الفلكية، إذن بتراجع للإسقاط الأكثر بعداً، إلى حد ما. كانت تلك مرحلة أولى خارج الارواحية التي كانت تطبع العالم بطابعها. وتتالت الخطوات [. . .]، ثم قام علمنا الحديث بتحقيق الاسقاطات إلى درجة لم تعد ملحوظة، لكن حياتنا اليومية لا تزال تفرّخ الاسقاطات [. . .][٦]». ثم يضيف: «منذ أن سقطت النجوم من السماء وشحبت أنبل رموزنا، تسيطر على اللاوعي حياة سرية. لهذا السبب عندنا اليوم علم نفس ونتحدّث عن اللاوعي، ربما كان هذا كله وما زال أيضاً نافلاً في عصر أو في شكل حضاري يمتلك هذه الرموز، لأن هذه هي روح الأعلى وطالما أنها تعيش يكون الفكر في «الأعلى» [. . .]. لكن لاوعينا الخاص بنا يخفي روحاً قريباً من الطبيعة، مموهاً إذا جاز القول، يصاب من جرائه بالاضطراب. لقد صارت السماء في نظرنا فضاء شاملاً، خالياً، ذكرى جميلة عما كانت عليه بالأمس»[٧].

لكن كل تراجع للإسقاطات يولِّد ظاهرة تعويضية، لذا «كلّما صارت قطعة مهمة من الوعي بلا قيمة، وبالتالي كلما تلاشت، ظهر تعويض في الوعي من جهة ثانية»[٨]. في الغرب، كل تراجع يقابله بديل. زد على ذلك، إن عمل الانسحاب والتراجع قد تصاعد من جراء الإنجاز الكبير للانتقاد، هناك تقويم سلبي كامل لتاريخ الفكر، نكتشف تحوّلاته في عدة أشكال: العدمية المنفعلة والفاعلة (نيتشه)، انسحاب الوجود (هيدغر)، تأليل العقل (أدرنو، هوركهيمر)، أو فقدان الهالة (بنجامين). هذا معناه أن القاسم المشترك بين كل هذه الرؤى المخفّضة لقيمة الروح تصبُّ كلها في نقطة مركزية: انسحاب شيء ما كان هنا بالأمس، لكنه لم يعد موجوداً اليوم. مع عصر الأنوار، حل العقل محل الوحي، مثلما قامت النزعات والنزوات الأساسية مقام السلطان الاستبدادي لذلك الوحي.

تحدث هذه الإبدالات اهتزازاً كاملاً للمقولات، سواء على مستوى المعرفة أم على مستوى طرق الانتاج والعلاقات الاجتماعية. هذا، فضلاً عن كون الحداثة رأت النور من خلال العمل التفكيكي للنقد. كل تبدّل عميق كان يليه استيعاء مقابل: هناك دائماً تناسب وتشاكل بين الفكرة والوعي الذي يتمثلها. إن الأمر على العكس في المدارات الثقافية غير الغربية، حيث بقيت ظاهرتا انسحاب الإسقاط والتعويض، متباعدتين. أولاً، لم تُعان الانسحابات الاسقاطية فيها قط، كأنها تجارب تاريخية، معاشة داخلياً، بل كصدمات آتية من الخارج. كما أن البدائل، داخل ثقافة مؤتلفة، التي تأتي للتعويض عن انخفاض قيمة جزء من الوعي، ليست اجرائية/ عملانية فيها، نظراً لأن الوعي، المتجمّد من جراء مثال مختلف جذرياً، يتجاوزه ويتعداه، إنما ينحط وينهل من مخزونات الذاكرة الجماعية. هنا، يوجد اختلاف بين انسحاب الاسقاط والتعويض، نظراً لأن الشكل والمضمون لم يتطور بطريقة متوازية ومتشاكلة.

مثلاً، إذا كانت ذاتية الكوجيتو الديكارتي ـ أي الأنا المقطوع عن رموزه ـ تجاوبها، بالضرورة، موضوعية نظام واقعي هندسي، مفرغ من أشكاله الجوهرية، كما هو حالنا، فإن الأنا يظل هشاً. إنه يشكو من نقصين: فهو ليس

الكوجيتو الـواعي، الكامن في مستـوى خطاب الـذاتية، ولا هـو الأنا الجـماعي المرشح للتفتح في تجربة التفرّد الروحي كما تظهر، مثلاً، في حكايـات فلاسفتنـا التعبيرية في صورة **ملاك** أو **أشكـال** جموديـة/ كهنوتيـة أخرى. يبقى أنـانا، أنـاً **متخلّفاً**، مرتهناً، إن بالنسبة إلى الحداثة أم بالنسبة إلى **التراث**.

في النهاية، سلبية الأنا هذه هي حصيلة الثقافـة ومعايـير السلوك الأخلاقيـة. مثلاً يوضح العالم النفسي الهندي **سودي كاكار**(٩)، أن مثال الحكمة الهنـدوكية لا يستلزم أنـاً موطَّـداً، ذاتاً مستقـلاً معتمداً عـلى **أنا أعـلى** استبـدادي، بـل عـلى العكس يستلزم أناً سلبياً، خليقاً بالتراجع نحو صهر الأصول، ذكرى الـطفولـة السعيدة. زد على ذلك أن العلاقة التفاعلية للولد الهندي الذكـر مع أمـه، تسير تحديداً في اتجاه إضعاف الأنا؛ فحتى سن الخامسة، يكون الولد مدلَّلاً، مغنّجاً، محمياً جداً، إذ يبقى كلياً في عهدة أمـه. بعد خمس سنـوات يعاني الـولد فـطاماً قاسياً، ويحل الأب محل الأم. «في الهند، يكون التباين بين الولد وأمه (وبالتـالي بين الأنا والهو) أضعف بنيوياً ويطرأ في وقت متأخر عن ظهـوره في الغرب، مـع هذه النتيجة: تلعب المسارات العقلية المميزة لتفاعل الطفـولة الأولى، دوراً أهم نسبياً في شخصية الهندي الراشد»(١٠)، إن ما يقوله **كـاكار** عن الـطفولـة الهنديـة يصح أيضاً في الطفولة العربية أو الفارسية، وإن تفوّق المسـارات العقلية المسـماة أوليـة، يعمل بشكـل يجعل العـلاقات التعـارفيـة تكتسب فيهـا أهميـة أكـبر من المسـارات الثانـوية المفهـومية التي يعـبر عنها بـاللغة. من هنـا، ميل عنـدنـا إلى التواصل من خلال الانقطاعات، الصمت والاستراحات؛ من هنا أيضـاً، نزوع طبيعي إلى الطرق الفكرية السحرية والأرواحية، مع هذا الاستنتاج بأن انـطباع الأفكار الحديثة الآتية من الخارج يقابلها في الحاضر مضمـون غير منـاسب، آتٍ من عصر سـابق نفسيـاً، عصر مـا زال يتكلم اللغـة «الأرواحيـة» لـلأسـاطـير والرموز.

٢ ـ أثريّات التأخر التاريخي

ربمـا يكون من المفيـد الآن أن نتناول هـذه المسألـة نفسها في ضـوء أثـريـات وحفريات العلوم الإنسانية، التي أخرجها للملأ **ميشيل فـوكو** في كتـابه **الكلمات**

والأشياء. تقوم منهجيَّة فوكو على استخلاص الخلفية المفهومية الكامنة وراء ولادة العلوم الانسانية؛ على معرفة «أية خلفية **قبلية** تاريخية، وعلى أساس أي عنصر من الايجابية، تمكنت الأفكار من الظهور، وتمكنت العلوم من التكوّن، والتجارب من الانعكاس في الفلسفات، والعقلانيات من التشكل، ربما، لكي تتفكك وتتلاشى عما قريب»[11]. إن المقصود، هكذا، هو اكتشاف **القبليات** التاريخية، سوابق مختلف مراحل الفكر، وتسليط الضوء على «حقلها المعرفي»، وكشف **معارفها**، أي التصوُّرات المغفلة واللاواعية التي جعلتها ممكنة. ومن هنا، ليس فكرة تاريخ، بل فكرة حفريات أثرية للعلوم الانسانية. فهذه الحفريات ستلقي الضوء على الانقطاعات المعرفية التي دوزنت تاريخ الفكر العربي منذ **النهضة**.

يميِّز **فوكو** ثلاثة انقطاعات كبرى: **المعرفة ما قبل المأثورة** (ما قبل الكلاسيكية)، معرفة النهضة التي سادت حتى منتصف القرن السابع عشر؛ **المعرفة** المأثورة التي استهلّت العصر المأثور (نحو منتصف القرن ١٧)؛ **والمعرفة** الحديثة التي طبعت عتبة الحداثة وسجلتها في مطلع القرن ١٩؛ لقد وجّه فوكو بحثه نحو ثلاثة «وقوعات»: الحياة، العمل واللغة، أي الأبعاد الحياتية، الاجتماعية/ الاقتصادية والثقافية للإنسان، واعتبر أن حقول المعرفة متناظرة في أعماقها إلى حد بعيد.

والحال، فإن فكرة «الركن المعرفي» بوصفه **السابق** التاريخي للمعرفة، ليست جديدة، ولفوكو أسلاف مشهورون. في التراث الفرنسي، بوجه خاص، كان هناك، أولاً، ميراث **غاستون باشلار** الذي كانت موضوعته من القطع أو الفصل المعرفي، أساسية بالنسبة إلى **فوكو وألتوسير**. هناك أيضاً إسهام لا يقلّ أهمية، للفيلسوف الفرنسي، الروسي الأصل، **الكسندر كويري**، الذي درس التمفصلات المعرفية لمختلف حقبات التاريخ: مثلاً، الانتقال من العالم الوسيط المغلق إلى عالم الأزمنة الحديثة اللامتناهي. أخيراً، هناك تأثير المدرسة البنيوية. هذا معناه أن فكرة «بنية تحتية فلسفية» منسجمة مع شتى مراحل الفكر الغربي كانت تلوح من قبل في الفضاء، قبل أن تستدمج في حفريات فوكو للعلوم

الانسانية. من ناحية ثانية، كان **هيدغر** قد صاغ فكرة التمثل الموسومة كطريقة معرفية من طرائق **المعرفة** المأثورة، في دراسته «لمفاهيم العالم وتصوّراته»[١٢] (Weltbild)، حيث كان الوجود يتحوّل للمرة الأولى، عند **ديكارت**، إلى موضوعية التمثل والحقيقة، إلى يقين هذا التمثل بالذات. فضلاً عن ذلك، كان هذا اليقين، بوصفه **معرفة** الأزمنة الحديثة، يقوم على خمس ظواهر متلازمة ومتوافقة: العلم، التقنية، الفن من حيث هو جمالية، الثقافة، وانسحاب الآلهة (Entgötterung)؛ إنها حوادث متوازية كانت تفسِّر، جماعياً، ظهور العالم **كخيلة** (Bild) أي كـ «لوحة للموجود في كليته»[١٣].

كما أن فكرة **المعرفة** (epistémè) عند **فوكو** تظهر تشابهات مدهشة مع مفهوم الجذر/ المثال (paradigme)، الذي طوّره **توماس س. كوهن**، مؤرّخ العلوم الأميركي، في كتابه الشهير: **بنية الثورات العلمية**(*). لقد استلهمت بوجه خاص جذر كوهن لوصف التفاوت الوجودي (راجع الكتاب II)، الذي يضع الغرب، منذ مطلع الأزمنة الحديثة، في مواجهة حضارات المعمورة الأخرى. لأن جذر **كوهن** يفسِّر، في نظري، وبشكل رائع جداً، التبدُّل في نظرة الإنسان الغربي العلمية عند فجر الحداثة. إلا أن **معارف فوكو** تختلف عن جذر **كوهن**، على الأقل في ثلاث نقاط جوهرية: ١ ـ إنها لا تستند فقط إلى العلم، بل تتضمن الاقتصاد والفيلولوجيا؛ ٢ ـ إنها لا تتطابق مع أسس واعية كتلك التي يعرضها **نيوتن**، بل تقع، خلافاً لذلك، دون مستوى الوعي؛ ٣ ـ إنها ليست نموذجية مثل جذور **كوهن** «التي تعمل كنماذج عينية يتقاسمها الباحثون في ممارستهم العلمية»[١٤]. باختصار، **المعرفة** أكثر من «باطن» الفكرة، إنها «شبكة مفهومية» تتضمن كل الأنماط المعرفية في حقبة معينة. غير أن المفهومين متشابهان في أمرين: الأول، كونهما لا يقبلان السبر؛ **فالمعارف** مثل **الجذور** مختلفة عن بعضها؛ الثاني، إنها تموت مثل الجذور عندما يطرأ تغيُّر مفاجىء على الطبيعة الثقافية[١٥]. ولئن كان **فوكو** ميّالاً إلى اعتبار **المعارف** بمثابة متصخِّرات، أي

(*) ترجمة د. علي نعمة ـ دار الحداثة، بيروت. (م).

ككتل معارف موحدة، حيث ترتدي الانكسارات بين الواحدة والأخرى رداء ملغزاً، فإن **كوهن** يعتبر التبدُّل الجذري مطابقاً لمراحل أزمة، حيث يمكن للجذرين أن يتعايشا وحتى أن يكافحا بقوة في سبيل البقاء. وبالتحديد نستنتج اليوم حالة مماثلة في صراع الجذور، الذي يضع الغرب في مواجهة العالم الثالث. يبدو لي في هذا الصراع الدارويني من أجل بقاء الأقوى والأفضل، أنه لا بد من الاعتبار أن الحداثة هي التي ستغلب في نهاية المطاف، حتى وإن شهدنا في أيامنا رجوعاً ظاهرياً للقدسي والديني. لقد استعملت مفهوم الجذر في معنى باطن الفكر عند فوكو، ولكن مع تجريده من طابع الكتلة المتصخرة الذي يعزوه إليه فوكو، ومن هذه الزاوية، يكون تأويلي أقرب إلى جذر كوهن.

بالتالي، إذا كانت حفريات المعرفة مدينة في الغرب لطفراتٍ مفاجئة، حيث إن مجموعة اهتمامات ومشاغل تركت محلها لمجموعة أخرى، مكونة على هذا النحو كتلة معرفية تباينية جديدة، فماذا ستغدو عندئذ **معرفة الحضارات** اللاغربية، التي لم تعانِ مثل هذه الانقطاعات، فكان عليها أن تجابه آخر تحولات **المعرفة** الحديثة، قرابة النصف الثاني من القرن ١٩؟

لنقل، أولاً، إن أسس الحضارات التقليدية تشابه كثيراً ما أسماه فوكو **المعرفة** ما قبل الكلاسيكية، فهذه تقوم على أربعة تماثلات: **التوافق، التنافس، التماثل والتعاطف**(١٦). تشكل هذه الرؤية «نثر العالم»، وهو نثر تترابط فيه الكلمات والأشياء داخل نسيج من التشابهات. إن التماثلات يمكنها أن تؤثر بعدة طرق، وتستطيع أن تجري إما «من الأقرب إلى الأقرب»، مكونة بذلك حلقات سلسلة الوجود (توافق)؛ وإما في المسافة: خالقة تشابهات غير متماسة كما هو حال انعكاسات المرآة (تنافس)(١٧)؛ وإما **بالتماثل** الذي يضخم التماثلات من خلال علاقات متشابهة، ترجع كل شيء إلى نقطة تماثل مميزة ومشبعة: الإنسان؛ وإما أخيراً، **بالتعاطف** الذي، كالرعشة، يعبر الكون كله ويلعب في أعماق الأشياء، إن التعاطف يربط الكون بأمزجتنا، فهو مبدأ استيعاب وتقريب للأشياء، الأكثر بعداً. إنه يجتذب الثقلاء نحو الثقل، الخفة نحو الأثير، يجعل الأشياء متماثلة/متماهية، ويزيل هويتها. ولو لم توازن سلطة التعاطف بالتنافر، لكان العالم قد

تحوَّل إلى كتلة **الذات** المؤتلفة: إنه معلّق «بفعل التعاطف على جاذبيـة مغناطيس واحد»[١٨].

لمعرفة التشابه عـلامة فـارقة: التـوقيع. ففي كـل مكان من العـالم وضع الله عـلامته وتـوقيعه. هنـا، «كانت العـلامات والتـماثلات تجـري على التـوالي وفقاً للولب ليس له حد»[١٩]. وهكذا، العالم مغطى بعلامات لا بد من فك رموزها، «إذن المعرفة تفسير»، انطلاق من العلامة المرئية إلى اللامرئي، إن المعرفة تـأويل للألغاز، بكلام آخر **التنبؤ والتبحّر** هما تأويل واحد[٢٠].

اعتباراً من القرن ١٧، انهارت هذه **المعرفة**، ومحل التماثلات كقـانون للفكـر ما قبل الحديث، حل التمثّل كطريقة معرفة جديدة. من الآن فصاعـداً، لم يعد الفكر يتحرّك في منطقة التشابه. فلم يعد التماثل فيها شكـلاً معرفيـاً، بل صـار مصدراً لخطأ العقل وللخيلات الملتبسة، وحين فقد التمـاثـل مصداقيتـه، ظهرت ألعاب خداع العين، الوهم الكوني، مسرح الازدواج، البطل الجديد لهذا العالم الالتبـاسي هـو **دون كيشــوت** السرڤنتي. وهـذا رسم «الــوجـه السلبي لعـالم **النهضة**»[٢١]. وهو عالم لم تعد فيه الكتابـة نثر العـالم، ولم تعد التـماثلات مصـدراً لليقين، بل صار كل شيء يسير نحو الهذيان والسخرية. وبما أن سحر العـالم قد رحل، صار من المستحيل فك الرموز، لأن «الكتابة والأشياء لم تعد تتشابه»[٢٢]. **دون كيشوت** ضاع بين الأشياء؛ لقد «رهن نفسه في التنـاظر»[٢٣]. هكـذا، كان دون كيشـوت أول المنجزات الحـديثة، إذ رأينـا فيه، كـما يقول **فـوكـو**، «العلة القـويـة للتـماهيـات والتبـاينـات التي تتــلاعب، بـلا حــدود، بـالعــلامـات والتشابهات»[٢٤].

لم تعـد اللغة في هـذا العالم تـأويلاً لـلألغاز والحيـل الكيماويـة، بل صـارت أدبياتها؛ فالتماثـل الذي كـان في الماضي من انجـاز الخيال الخـلّاق، صار حـالياً هذياناً وجنوناً. «لن يعود نشـاط العقل يقـوم على تقـريب الأشياء من بعضهـا. [. . .] بـل على العكس بـات يقوم عـلى تمييـزهـا: أي اكتنـاه هـويـاتهـا»[٢٥]. وبالتالي، قام التحليل مقام الهرم التناظري. فمن الآن وصاعداً، سيـوضع كـل

تناظر على محك التحقق، وبما أن عدد التناظرات محدود، صار من الممكن القيام بتعداد كامل للأشياء، وتصنيفها في فئات، وتمييز اختلافاتها وماهياتها. كانت البنى الأساسية **للمعرفة** المأثورة، **المقايسة** أي «علم القياس والنظام الكلي»، **والتصنيف** الذي هو أساس الترتيب والجدولة التي نجد مثالها الأفضل في علم النبات عند: Linné. «إن **الجدول** هو مركز المعرفة في القرنين ١٧ و١٨»(٢٦). «وهذه العلاقة **بالنظام** جوهرية بالنسبة إلى العصر المأثور، بقدر ما كانت العلاقة **بالتأويل** أساسية بالنسبة إلى عصر النهضة»(٢٧). وكما كان التأويل معرفة التناظرات التي كانت تصهر الكلمات والأشياء في نثر العالم، كذلك سيكون الترتيب بواسطة **علم التصنيف** مكوناً لعلوم الماهيات والتباينات.

هذه الطريقة في اكتناه العالم، يسميها **فوكو**، على غرار **هيدغر**، التمثّل أو **التمثيل**: «في العصر المأثور، ما من شيء معطى إلا وكان معطى للتمثل»(٢٨). وهذا التمثُّل يضع نفسه بعيداً عن الذات، يزدوج ويفتكر بذاته. وخير مثال تصويري لهذا التمثل، يكتشفه فوكو في لوحة «التاليات» (Les Mènines) التي رسمها **فلاسكيز** (١٦٥٦). فالرسام ماثل فيها وهو على وشك النظر إلى المُشاهد. أما النماذج الحقيقية، ملك اسبانيا وملكتها، فيظهران فيها مواربة من خلال خيلة معكوسة في مرآة موضوعة في صميم المرسم. يرى فيها فوكو رمز التمثل: إنها معرفة تكون فيها الذات مبعدة، موضوعة على مسافة، وإذا شئتم، تكشف اللوحة «تمثل التمثُّل»، أي طريقة معرفية يجب أن يبقى ما يدور حوله التمثل، مستوراً، ومن بين كل الأشخاص الماثلين، يعتبر الملك والملكة الأكثر تجاهلاً، ولكن بقدر ما «يكونان متراجعين إلى حالة ستر جوهرية، ينظمان حولهما ويأمران التمثّل كله؛ فهما اللذان يواجهان، ونحوهما يستدير الجميع، ولعيونهما يجري عرض الأميرة في ثوب العيد»(٢٩). إن الزوج الملكي هو موضوع التمثل، ولكن لا يمكنه أن يكون ماثلاً، إن هذا الإبعاد للإنسان هو الذي سيزول مع حلول «الفضاء المعرفي» الجديد/ الحديث، الذي سيبدأ ظهوره مع بداية القرن ١٩.

منذ ١٨٠٠ حدث تحوُّل من «**النظام إلى التاريخ**»(٣٠). ولئن حل التاريخ محل

النظام، وحل التطور الخطي محل التمثل الفضائي للعالم، فإن الإنسان ظهر أيضاً كموضوع للمعرفة. واعتباراً من القرن ١٩ سيفرض التاريخ قوانينه على تحليل الانتاج، تحليل الكائنات المنتظمة والجماعات اللغوية. باختصار، «التاريخ» **أفسح المجال** أمام التنظيمات التناظرية، مثلما كان **النظام** قد فتح السبيل أمام الماهيات والتباينات **المتعاقبة**[٣١]، في مجمل هذه الظاهرة الممتدة من ١٧٧٥ إلى ١٨٢٥، يمكن التفريق بين مرحلتين. في المرحلة الأولى، ١٧٧٥ - ١٨٠٠، لم تتبدل طريقة وجود الوقوعات، لكن الكلمات والكائنات والثروات اكتسبت في المرحلة الثانية طريقة وجودية ستكون متنافية مع العالم التمثّلي **للمعرفة** المأثورة. اللغائي **بوپ**، الأحيائي **كوڤييه**، والاقتصادي **ريكاردو** فجرّوا أشكال **المعرفة** المأثورة، لم تعد اللغة والحياة والعمل تعتبر كمواصفات للوحة ثابتة/ جامدة، بل صارت ميادين خاصة، خاضعة لتاريخيّتها الذاتية. في كل مكان، تغلغلت فَعَالة جديدة: الوظيفة تفوق العضو في علم الأحياء، اللغة تنقضُ على علم الاشتقاق وتطور الجذور، مثلما راح الاقتصاد يدرس دورة السلع والأملاك والأموال، بعبارات المسارات الانتاجية. وفي حركة طفرة أثرية حفرية كهذه «ظهر الإنسان مع مكانته الغامضة كموضوع لعلم، وكذات يعرف»[٣٢].

هكذا، طلع الإنسان من هذه المكانة الخالية، التي كان يشغلها في لوحة **ڤلاسكيز**: فبعدما كان ملكاً مستبعداً، صار كائناً كامل الحضور. لقد استوطن قلب العالم، ومنذئذ ترابط التاريخ وعلم الإناسة، «فلا يوجد تاريخ، (عمل، انتاج، تراكم ونمو للأكلاف الحقيقية) إلاّ بقدر ما ينتهي الإنسان ككائن طبيعي»[٣٣]. لم تكن **المعرفة** المأثورة تسعى إلى عزل مجال خاص/ مخصص للإنسان، وفي المقابل صارت **المعرفة** الحديثة إناسية بكل صراحة. ففيها الإنسان فاعل وقابل للمعرفة. تناهيه يشكل جوهر الحداثة: «تجاوزت ثقافتنا عتبة اعترافنا بحداثتنا، يوم جرى التفكر بالتناهي من خلال مرجعية خاصة به، لا تتناهى»[٣٤].

إن إنسانوية النهضة وعقلانية المأثورين اهتمتا حقاً بالإنسان، وخصصتا له

مكانة مميزة، لكنهما لم تفتكراه أبداً. وربما قيل إن الإنسان لم يكن موجوداً قبل نهاية القرن ١٨، إذ في نظر الفكر المأثور، ذلك الذي يوجد لأجله التمثل، ذلك الذي يعقد، بكيفية ما، جميع خيوط التمثل المتشابكة في لوحة، لم يكن موجوداً ولا حاضراً فيها أبداً(٣٥). صحيح أن الطبيعة البشرية قد جرى درسها في القرن ١٨، ولكن ما كان يجري تحليله آنذاك، إنما كان طرق التمثل التي كانت تجيز المعرفة كاستذكار وخيال وذاكرة، ولكن منذ أن شهدت **المعرفة** الحديثة تكوّن طريقة تحليلية (أنالوطيقا) للتناهي البشري، «صار الأمر يتعلق بتسليط النور على شروط المعرفة، وبتوليدها انطلاقاً من المضامين الواقعية المقدمة للمعرفة»(٣٦). ولا يهم إن كانت هذه المضامين متموضعة داخل الإنسان أو خارجه. فهنا، المكانة المركزية ممنوحة ليس للإنسان الطبيعي، بل للإنسان كـ «واقع كثيف» و «فاعل سيد لكل معرفة ممكنة»(٣٧). ولئن كان الإنسان غائباً في **المعرفة** المأثورة، فإنه على العكس صار مربكاً في **المعرفة** الحديثة، لأن هذا الاستعداد المعرفي الجديد ينسى أن الإنسان الذي يعتبر تناهيه محور كل علم ومعرفة، هو ذاته شخص تافه في جوقة **المعارف**. زد على ذلك، أن الإنسان كائن متناقض، «ازدواج غريب من الواقع والتعالي»(٣٨)، وهذا شرط يستحيل تنفيذه، نظراً لأن الانسان لن يتمكن أبداً من التحرر من ازدواجياته، وأنه يبقى، بعد كل حساب، كائناً فانياً، زائلاً ذات يوم «مثلما يمحّي وجه رمل عند طرف البحر»(٣٩).

٣ ـ الفصام المعرفي

ماذا تستطيع هذه الخلاصة، المكثّفة جداً، أن تعلمنا من الكتاب الرئيسي لميشيل **فوكو**؟ لئن كنت قد توقفت قليلاً عند شتى معارف الطريقة الحفرية/ الأثرية، فذلك لأنها تظهر الإنزلاقات الباطنية والانكسارات داخل الفكر الغربي في مراحل مختلفة، حتى وإن بدت قاسية جداً ومتصلّبة في نظر البعض. هذه في رأيي نقطة أساسية بالنسبة إلى الحضارات غير الغربية، لأن معظمها، على الرغم من اكتنائها الهائل في مجالات الروح، لم تشهد هذه التحولات والانقلابات الزلزالية الفكرية: والحقيقة أنها ما عاشت العصر المأثور، ولا العصر الانتقادي،

ولا العصور الحديثة؛ لقد عانتها بالوكالة وبالواسطة. كانت الحداثة نتيجة مسار رائع، فريد من نوعه في تاريخ البشرية. فالثقافة الغربية بعد جمود دام ألفين إلى ألفين وخمسمائة سنة (من الألف الأول ق.م. إلى القرن ١٨م) «ظهرت فجأة، كما يقول **ليفي ـ ستروس**، كأنها بؤرة ثورة صناعية لم يظهر معادل لها في الماضي، من حيث اتساعها وشموليتها وأهمية نتائجها، سوى الثورة النيوليتية وحدها»[٤٠]. ثورة هائلة أدت إلى تغيرات نوعية في علاقة الإنسان بالطبيعة، وهي تغيرات مكّنت بدورها ظهور انقلابات أخرى، «إن صورة تفاعل متسلسل، أطلقته أجسام صاهرة، تسمح بأن نتمثل هذا المسار الذي تكرر حتى الآن مرتين، ومرتين فقط، في تاريخ البشرية»[٤١].

لئن كانت الثورة النيوليتية (العصر الحجري المصقول) قد صارت منذ أجيال وقفاً على الانسانية بكاملها، فإن الثورة الصناعية الحديثة جداً، المنبثقة من عصر الغرب الثقافي، لم يجر استبطانها بطريقة واعية في ثقافات أخرى، بحيث انها تشكل حضورها الجديد في العالم، وذلك على قدر ما كانت تقدم كل مواصفات ظاهرة خارقة، سواء من حيث التحولات التي كانت تحدثها في طرق المعيشة أم في الطفرات التي كانت تولدها في الروح وفي طريقتنا لاكتناه الواقع وفهمه.

عندما تعيَّن على الحضارات اللاغربية أن تجابه، في منتصف القرن ١٩، هذا **الغول** الجديد للأزمنة الحديثة، كان هذا الغول قد بلغ ذروة توسعه ونموه وعانى معظم طفراته وتحولاته المعرفية.

فقد تم حلول **النظام محل التماثل**، ثم جرى زعزعة النظام، بدوره، من قبل **التاريخ**. وفي الحاضر، كان أمام الحضارات اللاغربية باقة كاملة، جيدة الصنع، من علوم انسانية، على رأسها علم الاناسة (الانثروبولوجيا)، وحيث تشكل التاريخية البعد الأساسي للإنسان. وكانت الأسلحة المعرفية الوحيدة التي تملكها هذه الحضارات الكهلة لمعرفة هذا العالم الجديد، من طراز **المعرفة** ما قبل المأثورة، فقد كانت لا تزال تعيش في عالم ما قبل الحداثة، ما قبل **غاليليه**، حيث كان التماثل (القياس) والتعاطف والعلاقات السحرية بين الجرم الأصغر

والجرم الأكبر، والتطابقات الخفية بين الأشياء والكائنات، والتأويل السحري والديني، هي الأسس العليا للعالم ولمعرفة الوجود. باختصار، كانت لا تزال تعيش في العالم المنسحر بالإسقاطات. ومذذاك، كانت ممكنة كل الاختلافات السيئة، كل الالتباسات، كل الهذيانات، وهذا ما وقع بشكل حتمي.

في الصراعات الجذرية، التي لا تزال في أيامنا تضع العالم الثالث في مواجهة الغرب، وصل الأمر إلى وضع وسط حيث تتشابك **معرفتان** تشوِّه كل منهما الأخرى. إنه وضع صراعي، **ما بين المعارف**، هو الذي نشأ وراح يسير خلافاً لرؤية **فوكو** التصخرية، الذي كان يقول: «في ثقافة ما وفي فترة معينة، لا يوجد أبداً سوى **معرفة** تحدد الشروط الممكنة لكل علم»(٤٢). في المقابل، يبيّن اختبارنا المؤلم أن **المعارف**، مهما أمكنها أن تكون مختلفة وغير قابلة للسبر. ليست مع ذلك، وبحكم الانقطاعات التي تميّزها من بعضها، كتلاً متصخرة، تستبعد بعضها بعضاً في حقبة معينة، بل يمكنها أن تتعايش وحتى أن تشوه بعضها بعضاً، هكذا يمكن أن نعيش مرحلة **تأخرات معرفية**(٤٣) يتجابه في خلالها أصحاب **معرفة** قديمة مع رواد الشبكة المفهومية الجديدة للعالم، ومثال ذلك النقاش الذي دار في القرن ١٧ بين **پاسكال** والأب **نويل** حول الخلاء، وجعلهما يتعارضان. كانت انتقادات پاسكال تخضع، بلا مواربة، للأسس الموجهة **للمعرفة** المأثورة، أي التحليل والنقد، بينما كان الأب نويل، المستلهم الرؤى الأرواحية والتماثلية، يستند إلى مذهب الأمزجة والعناصر الأربعة(٤٤).

يمكننا أيضاً أن نكون أمام وضع خاص، حيث تعمل **المعرفتان** المختلفتان داخل شخص واحد، فتعمي بصره وتشلُّ ملكاته الانتقادية. وهذا بالتحديد هو السلوك الفكري لعدد كبير من مفكري العالم الثالث. هنا تتباين «أماكن» **المعارف**. إنها تقع في مجالات إدراكية للوصول متنوعة كيفياً: النفس وكل مجموعة الصور والخيلات السحرية التي ترافقها، والعقل المخفوض إلى فقر المفهوم المتزهِّد، كتب **أوكتاڤيو پاز**، واصفاً مزايا هذا الفصام المعرفي عند المثقفين الأميركيين اللاتينيين: «إن الأفكار من الحاضر، والمواقف هي مواقف الأمس. كان أجدادهم يقسمون بالقديس توما، وهم لا يحلفون إلا بماركس؛

ولكن بالنسبة إلى هؤلاء وأولئك، كان العقل سلاحاً في خدمة حقيقة»[٤٥].

في هـذه الملاحـظة الحصيفة للشـاعر والمفكـر المكسيكي، نشاهـد مـرحلتـين مختلفتين: الأمس واليوم اللذان يسجلان طريقتين مختلفتين للمعرفة وللوجـود في العالم، حتى أنهما يلحظان معرفتين تاريخيتين، تؤثّر إحداهمـا في السلوك النفسي، الانفعالي والمواقف التقليـدية، بينـما الأخرى تقـولب الأفكار الحـديثة الآتيـة من الخارج. وبين الاثنتين تندرج الهوة الفاصلة: أي التمـزّق البالـغ الخطورة عـلى قـدر ما يقسّم الـوجـود إلى قسمـين متنـافـرين، لا يمكنهـما التحـاور دون حصرٍ وخفض، نـظراً لانعدام أي ممـر يسمح بـالـربط المنسجم بينهـما. هـذا لا ينفي احتكاكهما قط، إذ تنبجس من مكان احتكاكهـما الخلاسي، تحـديداً، كـل أنواع الاختلالات التي يجري من خلالها، مثلما يجري لشاشتـين عاكستـين موضـوعتين في مـواجهة بعضهـما بعضاً، تشـوههما من جـراء تشـويش خيـلاتهـما وصـورهمـا المتبادلة، ولـذا يترتّب أيضـاً، وخلافـاً لبنى المعارف المتبـاينة التي تـظلّ متشاكلة نسبيـاً، ويتوجب هنـا انعدام أي تنـاظر بـين الشكل والمضمـون، مع العلم أن هذين الأخيرين ينهلان على التوالي من معرفتين متنافرتين.

هنا يعمل دائماً جزءٌ، وليس أجزاء أقل، من الوجود وفقاً للتعاطف والتماثل، وتنهل من المخزونات السحرية للواقع الغيبي الثقـافي، بينما الجـزء الآخر يخلط، حين يستلهم إناسة العلوم الانسانية، والفلسفات الاجتماعية، والمادية الجـديدة، مثلاً، العقيدة الأخـروية مـع المذهب الـوضعي (Positivisme). على الـدوام، تكـون نتيجة خليط كهـذا، هجينة، ولا يمكنهـا أن تنرتق إلا بـالتصفيح، حـين نستعمل أمثلة فوكو، يمكننا أن نضيف أن عالمي الطبيعة ألدروڤاندي وبـوفّون، وعالم الأحياء كوڤييه يقيمون في مكان مـا بيننا إقـامة سيئـة. يندهش بـوفون من إمكـــان وجـود «خليط مبهم من أوصـــاف صحيحـة، واستشهـــادات مسنـدة، وخـرافات غـير منتقدة، ومـلاحظات تـدور عشوائيـاً حول التشريـح والأنسـاب والسكن والقيم الأسطورية لحيوان ما، كما تدور حول استعمالاتها في الطب أو في السحـر»[٤٦]، عند عـالم طبيعي مثل ألـدروڤـانـدي، لمـاذا هـذه الـدهشـة؟ لأن نظرتها، كما يقول فوكو، «غير مرتبـطة بالأشيـاء من خلال المنـظومة ذاتهـا، ولا

بواسطة الاستعداد المعرفي ذاته. فقد كان ألدروفاندي يتأمل بدقة متناهية في طبيعة كانت مكتوبة، من رأسها إلى عقبها»(٤٧). وهذا يعني أنه كان يعيش في عالم مسحور.

أما نحن، بينما لا يزال وعينا يعمل في المستوى السحري للرموز، فإن أفكاراً تنبثق من الطفرات المعرفية للأزمنة الجديدة. إن عالمنا، الخاص بنا، لم يجر بعد فك سحره تماماً: فالسماء لم تفرغ كلياً من رموزها، ولا تزال الإسقاطات مقيمة فيها، وإن كانت مشوهة جدياً. وإن مجالنا العام، على الرغم من الأضرار اللاحقة به، لا يزال يأوي الخيلات الملوثة للذاكرة القديمة. وإن عملية الطرد لم تؤد بعد إلى تخصيص الاعتقادات. وها نحن بين فكي كماشة تأويل الرموز والتاريخانية، معرّضين اليوم لكل أشكال الحرتقات الممكن تخيّلها.

لكن هذا الوضع، في شكله التناقضي على الأقل، ليس وقفاً على الشرقيين وحدهم، فبعض الغربيين من ضحاياه أيضاً: أعني الفكرويين، المريدين/المؤمنين، المتزمتين الجدد والمتمذهبين من كل نوع، غالباً ما كنت أندهش من اللغة القاطعة لهذا المستشرق المتنوِّر، الذي يندفع إيمانه النائم حتى الآن وينفجر فجأة كنيزك، والذي يكتشف حقيقة نبوية بين يوم وآخر، أو أعجب من موقف ذلك الماركسي الغاضب أو ذلك الإرهابي المثقل حتى عنقه بالمصطلح البائد للقرن التاسع عشر. وفي أيامنا نرى مذهبيين من كل الألوان: أصوليون ألمان، صوفيون بريطانيون، سويسريون مسلمون على طريقة **غنون**(*)، وفرنسيون مبهورون بـ «إسلام محمود النّبرة، غني بجاذبياته الثقافية»(٤٨). إن ما يدهش لدى هؤلاء المتشابكين الجدد (الصليبيين)، هو المضمون العتيق للغتهم. ربما يقال إن هذه اللغة تستوحى مباشرة من فم النبي، وأنها تحطِّم بقوة الأوامر والضرورات قوقعة الشكوك كلها، وتكتشف فيها نبوءات عرّافين ولآلىء حقيقة نادرة. وبقدر ما يريد خطاب مثقفينا التقدميين أن يكون حديثاً، يكون خطابهم

(*) René Gwénon، مستشرق فرنسي (١٨٨٦ ـ ١٩٥١)، توفي في القاهرة، من أبرز أعماله: مدخل عام إلى دراسة العقائد الهندوكية؛ (م).

احتفالياً بكل ادعاء وغرور. هنا يمكننا قلب صيغة **أوكتافيوباز**، ونقول في موضوعهم:

الأفكار من الماضي، المواقف من الحاضر. كان أجدادهم يحلفون بفلاسفة الأنوار، وهم لا يقسمون إلا بالأنبياء.

هنا أيضاً، يأتي خطابٌ ديني ليلتصق فوق خلفية نفسية حديثة تماماً. زد على ذلك أن معظم هؤلاء المتمذهبين «يفضلون أن يعيشوا وأن يمارسوا الاسلام في أوروبا، لا في الأقطار الاسلامية»(٤٩). لأن العيش في البلدان الاسلامية، هناك حيث تهب ريح الأصولية الجارفة، يستلزم على الأقل إعادة قولبة كاملة للسلوك النفسي وتحوّلاً جذرياً كاملاً للماعون وللعادات التي كونت، منذ عدة أجيال، البنية النفسية للغربي. عبثاً يحاولون التزيّ بالزيّ الشرقي، ويكررون طوال اليوم عبارات قدسية بالعربية، ويفخمون عبارات حكمية، ويرجعون في آخر كل حقل إلى القرآن، ويتزودون منه بزاد آمال عريضة، ويجدون ألف سبب لإدانة المادوية الغربية المرعبة، وبؤس مسيحية منكمشة روحياً مثل أديم الحزن، فهم مع ذلك يريدون أن يظلوا في ديارهم، يتدثرون حتى آذانهم بدثار الديمقراطيات «الشيطانية»، في حمى دولة «علمانية» قانوناً، تضمن لكم حرمة جسدكم (habeas corpus)، وتحت رعاية الضمانات الاجتماعية المنشّطة. صحيح أن الاسلام والشريعة اللذين يمتدحون مآثرهما، هما نعمة سخيّة، شرط أن يظلوا في أوروبا، بعيداً عن قانون الثأر والقصاص، بعيداً عن محاكم الدين العجولة، بعيداً عن دوريات الله المتحركة التي تعتقل النساء، دون سبب، وتنزل بهن عقوبة صارمة، جلداً بالسياط؛ بعيداً عن هؤلاء الصعاليك الذين لا أسماء لهم، بعيداً عن هذا الرهط الذي لا وجه له، والذي يعتدي على كل محاكم العالم، بقبضات مشدودة ومرفوعة. أجل، هذا كله رائع، ولا يوجد شيء «روحي» أكثر منه، شرط أن يدفع ثمنه المواطنون الأصليون، وليس هم!

هذه المفارقات على الطريقة الغربية تكشف، فضلاً عن انتهازية البعض والشغف الساذج للبعض الآخر، **انكساراً** ـ وأكاد أقول **انقطاعاً** ـ بين شتى

مستويات الوجود: إنها أفكار تعود إلى حنين العصر الذهبي، ومسالك نفسية تضرب، في المقابل، جذورها في عدة قرون من العلمنة والتعلمن. لأن الروحانية ـ ولا يجري أبداً تكرارها بشكل كاف ـ ليست قضية اهتداء، اعتقاد أو اقتناع، بل طريقة وجود في العالم. إنها تنعكس في أصغر حركاتنا وأبسطها؛ في طريقة مشينا وأكلنا، في استعدادنا تجاه الآخرين، في موقفنا التأملي تجاه الزمان، السلطان، القدر، والصمت؛ باختصار، تنعكس الروحانية في كل ما لا يكون فكرة، فكروية، وبالأخص، تكون على بعد ألف فرسخ من دعوة الوصوليين ومن حماس المتعصبين المتزمتين.

II
منحدرا التصفيح: التفرنج والتأسلم

التصفيح هو في الغالب عملية لا واعية، يتم من خلالها وصل عالمين متباعدين لدمجهما في الكل المعرفي المتناسق. يسعى التصفيح إلى سد النقص في التناظر وإلى المصالحة المعرفية بين جذرين متنافرين شكلاً: القديم والجديد، اللذين صارا غير قابلين للسّبر والمقايسة، بسبب من الانقطاعات التي تفرِّق بينهما. يقوم التصفيح على مطابقة الأفكار - التي ليس لها أي مقابل في الوقائع - مع الحقائق والوقوعات الاجتماعية؛ وإلى حد ما، يحوِّل التصفيح الواقع إلى خطاب فارغ، لا أهمية لكونه حديثاً أو عتيقاً. ولكن هذا التحويل يتم دون اعادة نظر، دون تراجع، ودون انتقاد. إن التصفيح قشرة طلاء رقيقة، تغطي خشونة الأشياء، ويمكن حكّ سطحها واكتشاف نواقصها وعيوبها. يشكِّل التصحيح منمقاً (Décor) يخدع العين بمسطحات متعرجة، أكلها الزمن، وبعمارات اجتاحتها عاديات التغيّر، إنه واجهة برّاقة تخفي أنقاضاً، أطلالاً، الجوانب المبقورة من مبانٍ بالية، وجراحاً التأمت على دغل؛ وهو بهارج تموّه أسمالاً بالية، ومزقاً غير متناسبة، وأثواباً رثّة.

يمكن للتصفيح أن يجري بطريقتين متعاكستين، لكن نتائجهما تبدو واحدة نسبياً. فهو يمكنه أن يصفح إما خطاباً جديداً (حديثاً) فوق مضمون قديم، وإما، على العكس، خطاباً قديماً (سلفياً) فوق صميم جديد. في الحالة الأولى

سنحصل على التفرنج أو التغربن (نظراً لأن الحداثة ذات ارتباط بالغرب)؛ وفي الثانية، سنحصل على التأسلم ـ هذه، بوجه خاص، الحالة التي تهمنا. تبدو هاتان العمليتان كأنهما متناقضتان، لكنهما متقاربتان من حيث حل عقدتهما: فهما تؤولان معاً إلى الظاهرة نفسها، **الاختلال**. لكن لماذا؟ لأن «الصميم» الذي نلصق فوقه الخطاب الجديد أو القديم، ليس قديماً ولا جديداً، إنه صميم خلاسي، أي مزيج من الاثنين وحقل انشطار وتشويش. وفي الحالتين، ستكون أمامنا **نظرة مبتورة**، ملتوية، ذات رؤية متقلبة وطائشة، كما لو أنها تخضع لتأثير مرآة مشوهة.

لا أهمية لطبيعة التصفيح المتحقق، أكان علمانياً أم دينياً، فالنتيجة ستكون بين الاثنين. فإما أن يكون الخطاب «متقدماً» على الصميم المصفح، وإما سيكون «متأخراً» عنه، لكنه لن يكون أبداً مطابقاً للواقع، نظراً لكون هذا الأخير مشوهاً أيضاً؛ فهو لا يطابق الفكرة التي يكوّنها الحديثون عنه، ولا الخيلة التي تخيّلها السلفيون عنه. إن التطابق سيكون معقوداً في الحالتين.

فلنلخص، في سبيل فهم أفضل لشتى المراحل التي تقود إلى الاختلال. قلنا سابقاً إننا نقع معرفياً في الفجوات المنقطعة ما بين عالمين متباعدين، أي ما بين جذرين مثاليين متنافرين، أو إذا شئتم، عند ملتقى **معرفتين** (هنا استعمل **الجذر والمعرفة** بلا تمييز) تسجّلان على التوالي «سابقتين تاريخيتين» مختلفتين. ولقد أضفنا أن هذين الجذرين يتشابكان في هذا **الوضع التعارفي** (Interépistémique)، وأنهما، شيمة شاشتين عاكستين موضوعتين في مواجهة بعضهما، يتشوهان من جراء تشويش صورهما المتبادلة. كما أننا أكدنا على أن القديم ـ الذي يسكن ويزيّن محتوى الوعي المتأخر عن الحداثة ـ إنما يغدو، في تشابك الجذرين، «مادة» الجذر الجديد، بحيث إنَّ العالم الذي نتمثّله هو **ما بعد هيغل**، من حيث نهضته (بنيته التحتية) الفلسفية، **وما قبل غاليليه** من حيث مضمونه. أخيراً، رأينا أننا عند ملتقى هذين الجذرين/ المثالين، نشهد اختلالات من كل نوع، وأن هذه الاختلالات تعمل من جهة ثانية، بتصفيح له منحدران: التفرنج والتأسلم. لكن في معركة **المعارف** هذه، ما هو الجذر

المهيمن الذي يتمكن في النهاية من الهيمنة على الآخر بنيوياً؟ لا شك أنه الجذر الأحدث ـ أي الحداثة في معناها الواسع جداً ـ، المصاب إلى حد بعيد بعدوى المضمون السحري للتراث، هو الذي سيستأنف الهيمنة، فهو إذ يُسْتَبطَن بتكتم في الجهاز الإدراكي، بفضل الشبكة العالمية التي تدعمه، وسواء شئنا ذلك أم أبينا ـ وغالباً على الرغم منا ـ إنما يكون الشكل القبلي لنظرتنا، أو إذا فضّلتم النظارات التي ندرك العالم من خلالها. فهذا الجذر موجود هنا دائماً، معطى مسبقاً. والحال، بما أن استدماجه ليس نتيجة اختيار، تطور طبيعي أو تعويض مناسب، بل هو نكوص (يونغ)، فإنه يتراءى كتفرنج لا واع. فحتى عندما نؤكد هويتنا الدينية من خلال «أسلمة» العالم، إنما نمارس تفرنجاً بالمقلوب. إن هذا الجذر الجديد المنتشر في الهواء يمكنه أن يظهر قابلاً للتجاهل، بسبب عدوى المضامين التقليدية، ولكنه موجود هنا دائماً، حتى عندما نظن أننا تخلصنا منه نهائياً. إن التحليل المعرفي يكشف، على الرغم من كل أنواع التشويشات، أن بنية الحداثة «الخادعة» تثبت وتشرط معرفتنا للعالم بلا ريب.

فوق ذلك، حينما استندت إلى المضامين الدلالية لحدين متناقضين كالثورة والإسلام، قلت: «أي من الحدين هو الأفعل والأكثر تحديداً؟ الثورة أم الإسلام؟ هل الدين هو الذي يغيّر الثورة، يقدّسها، يعاود تقديسها؟ أم أن الثورة، على العكس، هي التي تضفي التاريخانية على الدين، تجعل منه ديناً ملتزماً، وباختصار فكروية سياسية؟ [. . .]، ليست الثورة هي التي تتأسلم لتغدو عقيدة أخروية [. . .]، بل الإسلام هو الذي يتفكرن، يدخل في التاريخ ليقاتل الكَفَرة، أي الفكرويات المنافسة التي هي، عموماً، فكرويات يسارية أفضل جهوزاً، وفي كل حال أكثر توافقاً مع روح العصر. هكذا يقع الدين في فخ مكر العقل: فالدين حين يريد الوقوف ضد الغرب إنما يتغربن ويتفرنج: وحين يريد روحنة العالم، إنما يتعلمن؛ وحين يريد إنكار التاريخ، إنما ينزلق فيه كلّياً»(٥٠).

على هذا النحو، يجري كل مضمون تقليدي، مهما يكن أصله، ويسيل في المقولات البنيوية التحتية للجذر الجديد، وبنظارات اجتماعية يعاد مجدداً تفسير

القيم التي تظلّ تاريخياً سابقة للحداثة. تشكِّل الثورة، العلاقات الانتاجية، التاريخ، الإسهام الإناسي للعلوم، إطاراً جديداً لاستيعاب أي مضمون تقليدي. داخل النطاق هذا، يمكن للمضمون، المتنزل من الرؤية القديمة للأشياء، أن يكتسب رجعاً جديداً، لكنه لا يكتسب أبداً معنى جديداً. يمكن للأفكار أن تظهر جديدة، أصيلة، لكنها تظل «الرؤية المحلية **لسلوك كلي**، قوي بقدر ما يمثّل شكلاً لاواعياً من التفرنج»(٥١).

١ ـ المحراث قبل الثورين

كنا نقول إن التصفيحات تولّد أغلاطاً إدراكية، أحكاماً خاطئة ومواقف ازدواجية/ مانية، إنها تجمّد الحس الانتقادي، تحبس القدرة على التحليل وتتلذّذ بمناسبات وتوافقات وحلول قطعية. وعلى الدوام تنقلب الأفكار على الوقائع، لأن الوقائع تظل «متأخرة» عن الأفكار. وراء الأفكار، هناك **قبليات** قادمة من تطورات تاريخية أخرى. لنضرب مثلاً، حين درس المؤرخون الايرانيون الانتقال من الحركة الدستورية (١٩٠٦ ـ ١٩١١) إلى قيام الدولة/ الأمة (١٩٢٦). توصلوا، تقريباً، إلى هذا الاستنتاج وهو أن ديكتاتورية **رضا شاه بهلوي**(٥٢) أجهضت الديمقراطية التي كانت قد بدأتها الحركة الدستورية. هذا القول هو نصف الحقيقة، فهو يستند إلى مقارنات تاريخية متمانعة وما يتعين عموماً أن يترتب عليها من قوانين التوازي. والحال، فإن قانون التوازي لا يعمل إلا في مواضع قابلة للمقارنة، أي بين الحضارات التي عانت المسار التاريخي ذاته والطفرات المعرفية عينها، وإلا فإننا نصل إلى منظورات فاسدة. فلو قارّنا الحالة الايرانية بالمثال الفرنسي المأثور، أدركنا أنه مختلف بنيوياً. فالسلطان **قاجار**(٥٣) لم يكن معادلاً للملك المطلق في النظام الفرنسي القديم، وكذلك لم تكن الانتيلجنسيا العلمانية شبه المبتدئة في فارس مناظرة لفلاسفة القرن ١٨ الفرنسي. كان وراء الثورة الفرنسية هناك جوقة كبيرة من الموسوعيين، **ديدرو**، **ڤولتير**، **روسو**. وكان خلف حركتنا ذبذبات غامضة وأمنيات تستوحي التجدد العثماني، الذي كان قد شهد النور في شكل تنظيمات (إصلاح) في القرن ١٩. ولئن كان ظهور الجذر الجديد وركيزته الاجتماعية ـ البرجوازية ـ قد سبق في فرنسا الثورة،

ففي بلادنا حدث العكس إذ لم يكن للجذر الجديد أي تمثل مناسب في الفكر، ولا أية ركيزة منبنية في المجتمع، بل جاء ليلتصق فوق واقع عالم متأخر، شبه قروسطي، وبالتالي غير مهيأ اجتماعياً لتحقيق الأفكار الثورية؛ وعليه، في هذا السياق، لم يكن في مستطاع رضا شاه، مؤسس إيران الحديثة أن يضع حداً لحرية لم تكن موجودة، في الحقيقة، لا في الوقائع ولا في العقول، بل على العكس كان في مستطاعه تزويد البلد بوسائل إقامة مجتمع علماني، حيث كان في إمكان مفاهيم كهذه أن تزدهر وتتفتح.

هذا الحكم المنحرف يتجاهل، أيضاً، أن النقد للمجال العام والسياسي لا يمكنه أن يفضي إلى نقد الدين إلا لاحقاً. ويستلزم نقد الدين طفرة في طريقة التفكير. زد على ذلك أن **ديدرو** يعلمنا أن **الموسوعة** وُضعت «لأجل تغيير طريقة التفكير العامة»[٥٤]. لأن الشر الأساسي الذي تجب محاربته ليس الإلحاد، بل الوثنية، ليس الجهل بل الشعوذة. كان **بايل** (Bayle) قد شقّ الطريق في قاموسه: «لا أدري إن كان من غير الممكن التأكيد على أن عقبات **امتحان** جيد تأتي من كون **الروح** خالياً من **العلم**، بقدر ما تأتي من كونه مليئاً بالأحكام المسبقة»[٥٥]. وسواء تم النقد باسم دين طبيعي، كما هو حال **ديدرو**، أم تمَّ باسم التسامح الذي يعتبر في نظر **ڤولتير** وقفاً على العقل ذاته، أم تم أخيراً من خلال تفكيك الغرائز الغامضة التي تغذّي، في نظر **هيوم**، المذاهب والمعتقدات، فإن كل هذه الانتقادات ترمي، باختصار، إلى تعرية ما كان يسميه الانكليزي **فرنسيس باكون**، قبل ذلك بقرنين، **الأوثان الفكرية** (Idolae mentis).

مع ذلك، لا ريب أن عصر الانتقاد هو إحدى المراحل الأكثر خصباً ـ وأكاد أقول الأكثر تحديداً وحسماً ـ في تاريخ الفكر الذي لم تستوعبه أبداً الحضارات غير الغربية. أولاً، لأن الأفكار الكامنة وراء تحليله كانت تسير في عكس **التراث**، وكانت تقطع حبال التقاليد العتيقة؛ ثم لأن في النقد كان يجري تحريك معيار الحقيقة، أي نقله من الوحي إلى الفكر الواضح والمعقول، أي إلى الفكر النقدي. كان ريشار **سيمون** في كتابه: «تاريخ نقدي للعهد القديم»، الصادر

سنة ١٦٧٨، قد حدد النبرة وشددها حين قال مع سبينوزا إن قواعد النقد مستقلة عن الإيمان والعقيدة. لأن الحداثة ولدت من نقد المسيحية، وهذا أمر لم يعرفه الإسلام ولا الديانات الكبرى الأخرى في المعمورة، وطالما أن الصراعات الدينية تحتل مقدمة المسرح، فإن الانتقادات الانسانوية تشكل جبهة واحدة مع السياسات، نظراً لأن الخصم المشترك كان لا يزال الدين والسلطات الكنسية التي كانت تجسّده. قال رينهارت **كوسلك** (R. Koselleck): «مما له دلالة أن يكون في الغالب الشخص نفسه، **بودان** أو **هوبس** مثلاً، هو الذي نلحظه كأنه في وقت واحد ناقد للتوراة و «سياسي». كان لا بد من نهاية الصراعات الدينية، في القرن ١٨، حتى تنفصل المعسكرات: عندئذ امتد النقد العقلاني إلى الدولة أيضاً»[٥٦].

لكن الفصل بين العقل والوحي كان شيئاً ناجزاً مع **بيار بايل** الذي كان مؤلّفه الجليل، القاموس التايخي والنقدي (١٦٩٥)، قدَّم الترسانة الضخمة التي نهل منها كل فلاسفة القرن ١٨. «جرى التوجه نحو صحة الاستدلال العقلي، وتثقيف العقل أكثر من تثقيف الذاكرة [. . .]. وصار هناك تحسس بالمعنى وبالعقل أكثر من كل ما عداهما»[٥٧]. مع بايل، صار النقد المنشِّط الخلّاق للعقل ذاته. فهو لا يقف فقط عند المجالات الفيلولوجية، الجمالية والتاريخية، بل يتضمّن نشاط عقل يوازن بين المع والضد، يغدو في آن متهماً ومحامياً، ويرتفع بحكم هذه الوظيفة المزدوجة فوق الأطراف، ومهمته على هذا النحو هو توطيد الحقيقة، ليس أمامه سوى واجب واحد: المستقبل. لأن الحقيقة غير معطاة أبداً، ولا بد من اكتشافها بلا توقف، وتطهيرها من الشوائب والأخطاء، وتعريتها من المظاهر الزائفة وطرد الشعوذات منها وعنها. إن الانتقاد مرتبط بالتقدم، «التقدم هو طريقة عيش الانتقاد، حتى هناك ـ كما هو حال بايل ـ حيث لم يجر فهمه كحركة صاعدة، بل كتحطيم وانحطاط»[٥٨].

إن بايل إذ أقام التمايزات ووضعها بطرائق ذكية أكثر فأكثر، إنما توصل إلى طرح الحد المطلق للعقل السيد في مواجهة الدين. «يتعين بالضرورة الوصول إلى أن كل مذهب خاص، سواء عرض بوصفه داخلاً في الكتاب المقدس أم

عرض بشكل آخر، يكون باطلاً، عندما يجري دحضه بمفاهيم النور الطبيعي الواضحة والمتمايزة، لا سيما تجاه **الأخلاق**»[٥٩].

يرسم النقد حدوداً أولى، حين يفصل ميادين العقل والدين، لكنه يرسم بذلك بالذات حدوداً ثانية لن يتخطاها إلا في وقت لاحق: حدوده مع الدولة، هذه الحدود ـ أعني نقد المجال العام ـ لن تتحقق إلا عندما يكون عمل العلمنة قد حمل جميع ثماره؛ عندئذ فقط سيتمكن العقل من الإقامة والاستقرار الوثير في ملكوت النقد. وهذا الملكوت هو الذي يختصره **كانط** بشكل جليل عندما يقول: «عصرنا بوجه خاص هو عصر النقد الذي يجب اخضاع كل شيء له، وحين يحتج الدين **بقداسته** والتشريع **بجلالته**، إنما يريدان عادة الانفلات من النقد؛ ولكنهما يثيران حينئذ شبهات صحيحة حولهما ولا يمكنهما ادعاء وقار صادق لا يمنحه سوى العقل لكل شيء استطاع أن ينجح في امتحانه العام والحر»[٦٠].

وإذا كان النقد يتناول، اليوم، جلالة السلطة بلا وجل، فذلك لأنه تمكن من هزم قدسية الدين. لا بد للعلمنة من أن تسبق نقد السياسة وليس العكس. في أوروبا، كانت نهاية الحروب الدينية هي التي أجازت للملك أن يمتلك سلطته المطلقة. لأن العاهل، إذ يضع نفسه، كحكم، فوق الطوائف والمذاهب، إنما يفسح في المجال أمام تفتح فضاء النقد الخاص، النقد الذي وجّه صواعقه أولاً نحو الشعوذات والمعتقدات البالية والتعصب. ولم تتمكن البرجوازية، الإبنة الشرعية للأنوار، إلا لاحقاً، وبعدما علمنت المجتمع وخلقت البنى الاجتماعية لسلطانها، من نقد المجال العام للسياسة وإعادة النظر في شرعية السلطة المطلقة.

إن انتيلجنسيا العالم الثالث، خصوصاً انتيلجنسيا ايران (لا سيما في غضون العقود الأخيرة، لأن عقد ما قبل الحرب كان نقدياً أكثر)، وضعت المحراث قبل الثورين. فبدلاً من فصل الوحي والحداثة، تشبثت بالدين لتصفّي العقلانية الوظيفية الضئيلة التي كانت تتجسد في النظام القديم. وحين وقعت لاحقاً في

فخ الثيوقراطية (السلطة المتألهة)، اندهشت ونسبت، كالعادة، غلطتها إلى القوى الغيبية، التي كانت تدبر دمارها في السر. وحين انقضّت الانتيلجنسيا الايرانية على أساس النظام القديم، إنما أخطأت المرمى: فقد نشرت، بلا وعي، الغصنَ التي كانت تقف فوقه، لأن المعارضين العلمانيين للنظام الامبراطوري، إن كانوا يجدون أنفسهم في الكوكبة الثقافية ذاتها التي كان النظام نفسه فيها، فإن الثيوقراطية والحداثة، في المقابل، كانت تفصل بينهما المسافات الفلكية الفاصلة بين المجرات.

٢ ـ الطيّبون والخبيثون

إن المدارك الفاسدة، القادمة من كل أنواع التصفيحات، تترجم نفسها أخلاقياً برؤية الطيِّبين والخبيثين المثنوية. فهناك دائماً، في مكان ما، شخص ليدفع ثمن الفخّارات المكسورة. إذن يلزمنا كبوش محرقة: شياطين كبار وصغار، مكائد، مؤامرات من اليمين ومن اليسار، دسّاسون متآمرون، من وراء ظهرنا. فما هو طيب هو ما ينبت هنا، تحت هذه الشمس المحرقة، وما ينبجس عفوياً من هذا المزدرع، هو الصحيح، المحلي، حتى لو تبين أنه هو الأكثر شؤماً. هذا الشيء الصحيح/ الأصلي يمكنه أن يكون فكرة، شيئاً، طبقة، شخصاً. يمكنه أن يكون «معذّب الأرض» في مواجهة «المستوطن الداخلي» أو، بحسب لغة دارجة أكثر، المحروم في مواجهة المتكبّر، يمكنه أن يكون الهوية الثقافية ـ ولا يزال ينبغي أن نعلم ما هو المقصود ـ في مواجهة الحداثة السالبة؛ كما يمكنه أن يكون دين الأجداد في وجه علمنة مدنّسين يعملون لحساب أمير الظلمات، هناك الأسود والأبيض؛ أما النبرات الملونة، لطائف الواضح/ الغامض، رمادات الظلال، التدرّج اللطيف لأنصاف الألوان، ليس لها أي حق ولا أي مكان. إن هذه العادات الشرسة، هذه الرؤى الحصرية مترسخة في العقول، لدرجة أنها تعاود انتاج نفسها بلا انقطاع في توريات جديدة، وحتى عندما تكذّب الوقائع الأسس التي تقوم عليها، يتمّ الرجوع إليها. هكذا هو حال هذا الاجتماعي، الخارج حديثاً من حبس طهران، والذي على الرغم من فشل الثورات الثقافية، لا يبدِّل رأيه أبداً،

ويـواصـل ولـو بشيء من الـريب، «بحثـه عن صيـغ أصيلة للتنميــة لا تكـون منسـوخة عن النمـوذج الغربي والمـاركسي»[٦١]. يا لـه من هاجس حـداثـة! إنـه «سراب تنميـة»، مضلِّل، ضال، يعمي بصـيرة القـادة، يشـلّ المجتمـع، يخلق «نخبة متغربة»[٦٢]. دائماً الوساوس ذاتها، الذرائع نفسها المستنفدة حتى الوريد. ولكن أبداً ما من تحليل للحداثة ذاتها، مناسب أقل التناسب، للحداثة بوصفها ظاهرة هائلة في تاريخ الإنسانية. كما لو كان بـالمستطاع تنـاول هذه الحـداثة من طرف، وطيّها كـما يحلو لنا، وبـطحها فـوق سرير بـروكيست، وتقصيرهـا وفقاً لمقاييس أفكارنا، وإسكانها في هوامات «هويّتنا الثقافية».

أو هذا هو أيضاً حال هـذا الكاتب الآخـر[٦٣]، الذي يـظهر نفـوراً تجاه هـذا الاستقطاب نفسه، لا يقل شدة عن نفور سابقه. ففي النظام الايـراني القديم، كان هناك أمتان متمايزتان: المستوطنون المحليون والجماهير الهامشيـة. وعلى هـذا النحـو كنا نشهـد «انقسام المجتمـع»، وأسوأ من ذلـك تحويـل البلد إلى جنوب افريقيا ثانية. من هنا بروز نموذجين متنازعين من البشر: المستوطن المحلي الـذي كانت له ثقـافته الخـاصة (الغـربية) ولغـاته (الانكليـزية، الفـرنسية) ومـدارسه وحواضره الكبرى (الولايات المتحدة، أوروبا)؛ ومعذَّب الأرض الذي كانت له خصـوصياتـه أيضاً. لكن ثقـافة هـذا الأخير كـانت الأقلية المهيمنـة تضعهـا في النفايات. فهذه الأقلية المُباعة جسـداً أو نفساً لـلأجنبي، كانت مقلّدة خـانعة. إنها غربية أكثر من الغربيين، تتعاطى اللغات الأجنبية على حساب لغتهـا، حتى أن نفراً منها كان يذهب إلى حد اعتناق المسيحية، لكي يزداد تمـايزاً عن معـذبي الأرض. وهكـذا، لم يكن ثمة شيء قـادر على مصـالحة هـذين الشعبين اللذين ظلا متعاكسين كشقيقين عدوّين. هذا كله صحيح بلا شك! ولكن ها هو كاتبنا يتوقّف عند الثورة وينسى أن يتابع بقية التاريخ. فهو لا يعلم ماذا سيفعل معذّبو الأرض عندما يحلون محل المستوطنـين المحليين القـدامى. هل سيصبحـون أكثر خبثـاً، أكثر «أصـالة»، أكـثر قمعاً؟ كـل هذا لا يعلمـه، وعلى الـرغم من كون الكاتب قد وضع مقالته بعد الثورة بعدة سنوات، لا يبوح بكلمة، كأن شيئـاً لم يحدث.

أشعر أن هذه اللغة تتمفصل حول عدة محاور أساسية: جدلية المستعمِر والمستعمَر، الفكرة الكامنة أخلاقياً والقائلة إن كل ما هو خارجي يكون سيِّئاً بالضرورة، وكل ما هو داخلي يكون جيداً بالضرورة. من هنا **شيطنة الجماعة الغربية**، ومن هنا أيضاً الشعبوية المقنعة التي تعبر جميع خطب الهوية كرعشة سرية. الشعب دائماً على حق لأنه كتلة محوَّلة إلى قدر تاريخي. لكنّ هذا التعارض المتحجّر إلى الأبد، عاجزٌ عن تطوير نفسه، حتى وإن تعينَّ على الأحداث اللاحقة أن تسير في هذا الاتجاه. فلا يزال معظم هذه النماذج من المفكرين لاحقاً، بطريقة هجاسية، بوضع تأخري، كما لو أن الزمان قد توقف منذ ٩ سنوات. وحين نصغي إليهم، نشعر أن تسع سنوات من التحركات التي قلبت البلد ما هي إلاَّ وضع مؤقت للأمور بين هلالين. ففي أفق تفكيرهم لا يزال النظام القديم هو «المحاور» الوحيد القابل للإدانة. لكن لماذا؟ لأنه يجسد «الشر»، الغريب، بينما الجديد هو قضية خاصة تدور داخل الأسرة.

كما أن هذه الأحكام صادرة عن عدم أخذ هذه الحقيقة الأولية في الاعتبار، وهي أن استقطاب كل مجتمع على طريق التنمية ـ أعني كل مجتمع مجاور يحاول استيعاب الحداثة ولو قليلاً ـ هو استقطاب حتمي. إن ظهور طبقة من البيروقراطيين (نوع من المستوطنين المحليين) المرتهنين بالنسبة إلى ثقافة الشعب، يعتبر حتمياً في كل مسار تصنيعي. صحيح، أن هذا الجانب اللاشخصاني يمكنه أن يظهر مثيراً جداً في ثقافة تقليدية، حيث يجمد النظام الاستبدادي القائم كل مشاركة سياسية في السلطة. ولكن لا يمنع أن لا يحول شيء دون هيمنته، نظراً لأن هذه الهيمنة مرتبطة بالذات بطبيعة كل عقلانية تكنولوجية. فوق ذلك، أتساءل عما إذا كان هناك حل وسيط بين التنمية والتخلف. صحيح أن تجاوزات تصنيع متوحش يمكنها أن تكون ذات نتائج كارثية، كما يمكنها أن تؤدي إلى ردود فعل عنيفة وحتى إلى تراجعات، لكن إعادة النظر في كل فكرة تنمية بحجة استبدالها من وصفة عجائبية لا يعلمها أحد، إنما تبدو لي طوباوية جداً.
يقول البعض يجب التكيُّف قبل التبني. فليكن! لكن كيف؟ الأمثلة غير متوافرة. فالمثال الياباني ـ والآن، الكوري، التايواني الخ ـ يبينّ أن التكيُّف

يستلزم أول معاناة أو تجرع جرعة كبيرة من التبني، بحيث إن الحركة تغدو غير قابلة للرجوع، وإلا فإن انزلاقاً منه الطراز الايراني يكون ممكناً على الدوام. وبعد، كيف يمكن اجتناب الكسر، الخسائر، المفاسد، الآلام، الصدمات الثقافية في عالم جامد حيث يكون للعادات، والجاذبيات الاجتماعية وزن تجميدي كبير، لدرجة أن هذه الصدمات تؤول إلى ابتلاع كل شيء تماماً كالثقوب السود؟

من جهة ثانية، يعلمنا **ماكس ڤيبر** أن الهيمنة هي إحدى السمات المميزة لكل مجتمع صناعي، وأن هذا الأخير يشكِّل مصير العالم الحديث، شئنا ذلك أم أبينا. الواقع، أن العقلانية التكنولوجية ظاهرة غربية لا يمكنها أن تولد في الشرق الصيني، الهندي أو الاسلامي؛ وإن ظهور هذه العقلانية يتميز بثلاثة عناصر: ١ ـ الغزو المتدرِّج لكل ميادين المعرفة من جانب الرياضيات، أي من قبل أسس العلم الحديث؛ ٢ ـ تطبيق نتائج العلوم من جانب تكنولوجيا مناسبة؛ ٣ ـ وأخيراً، ظهور بيروقراطية لا شخصية يكمن دورها في تمثيل وظيفة غير مرتبطة بأي انشغال شخصي[٦٤].

حين تعمق عالم الاجتماع الأميركي **دانيال بل** (Daniel Bell) في التناقضات البنيوية الملازمة للمجتمع الصناعي، توصّل إلى التفريق بين ثلاثة فضاءات متمايزة، يخضع كل منها لأساس محوري مختلف: فضاء تقني/ اقتصادي، فضاء حكومي، وفضاء ثقافي. «إنها غير متطابقة مع بعضها البعض، وهي ذات وتائر وايقاعات تبدلية متباينة، إنها خاضعة لمعايير مختلفة تسوِّغ مسالك مختلفة وحتى متعاكسة. إن الاختلافات بين هذه الفضاءات هي المسؤولة عن شتى تناقضات المجتمع»[٦٥].

إن العقلانية الوظيفية هي ركن الفضاء التقني/ الاقتصادي، وهذه العقلانية مكونة، في نظر ماكس ڤيبر، من البيروقراطية والهيكلية «اللتين تشدِّدان على التخصص وفصل الوظائف وضرورة تنسيق المناشط»[٦٦]. الجدوى والانتاجية هما معيارا الفعالية. وفي هذا الفضاء يحصر البشر في الأدوار والوظائف، وتجرَّد شخصيتهم بحيث لا تعود السلطة إلى الفرد بل إلى الموقع الذي يشغله في

الانجاز العقلي للمهام. وبالتالي، تكتسب الإدارة في هذا المجال طابعاً تكنوقراطياً بارزاً. إلى هذا الفضاء التقني/ الاقتصادي، القريب جداً من الفضاء الذي وصفه لنا ماكس ڤيبر، يضيف بل الفضاء الحكومي الذي تحكمه فكرة المساواة في مجتمع ديمقراطي: مساواة أمام القانون، مساواة في الحقوق المدنية، مساواة في الفرص، أو إذا شئتم تكافؤ الظروف التي تحدث عنها توكڤيل في كتابه الشهير حول أميركا. وإذا كانت بنية الفضاء التقني/ الاقتصادي مكونة من البيروقراطية والهيكلية التراتبية، فإن بنية الفضاء الحكومي محورها التمثّل والمشاركة. أما الفضاء الثقافي، فيقصد به بل فضاء يتضمن، كما يرى أرنست كاسيرر، كل مجال الأشكال الرمزية: «الرسم، الشعر، الرواية، المناشط الدينية، الشعائر، الطقوس والعبادات، التي تعبّر عن الفكر البشري تعبيراً تخيلياً»(٦٧).

هكذا يكون لمختلف الفضاءات ايقاعات تبدلية متباينة، فإذا كان التبدُّل خطياً في المستوى التقني/ الاقتصادي ـ إذ إن مبدأ الفعالية يحرِّك الإبداع دائماً ـ، فإن هناك نكوصاً، في مجال الثقافة، رجوعاً إلى مسائل الإنسان الأساسية، الجوهرية والفلسفية، من هنا فكرة **الفصل بين الفضاءات**. بين بنية اجتماعية تقنية/ اقتصادية أساساً بيروقراطية وتراتبية، أي لا شخصانية، وبنية اجتماعية حكومية تشدِّد على المساواة والمشاركة، وبنية اجتماعية ثقافية، حين تنكر التخصّص وتندِّد به، إنما تشدِّد على تفتح الأنا، هناك تناقضات ذاتية/ داخلية، «إننا نلمح من خلال هذه التناقضات عدداً من الصراعات الاجتماعية الكامنة، التي جرى التعبير عنها فكروياً: الارتهان، اللاشخصنة، رفض السلطة، الخ. تبين هذه العلاقات التغالبية انفصال الفضاءات»(٦٨).

وبالتالي، لئن كانت هذه التوترات منظورة في صميم المجتمع الغربي الذي شهد ولادتها على مر الأجيال، فإنها حين تُنقل إلى مدارات ثقافية غريبة عن هذا المسار، لا يمكن لهذه الصراعات إلا أن تتفاقم وتغدو انفجارية بكل صراحة. ومنذئذٍ، يزداد تفاقم الفصل الشديد بين طبقة بيروقراطيين مقطوعة من العقلانية الوظيفية الحديثة وبين جماهير محرومة تقبع في مجالات التاريخ

الغامضة، بقدر ما يعكس، في المستوى القومي، التفاوت نفسه الذي يلحظ على الصعيد الدولي بين البلدان النامية والبلدان المصنّعة، وعلى صعيد المعرفة بين الجذر القديم والجديد. وإذا كانت السلطة «للمستوطنين المحليين». فذلك أيضاً لأن لهم التربية الحديثة والمعارف التقنية. وإن الصراعات الناجمة عن هذه التفاوتات شبه محتومة على مستوى الثقافة، ولا يمكن حلها بأحكام من الطراز الأخلاقي، ولا بالإدانة المجرّدة لطبقة أو لعالم لمصلحة عالم آخر.

٣ ـ تقديس الجهل

عندما تخفى هذه الانكسارات والانقطاعات تحت ستار الخطابات المعادية للاستعمار، أو تحت ستار الأمنيات الماهوية الأكثر إغواءً، ألا يُقنَّع جزء من الواقع؟ ألم تنجم هذه الانقطاعات عن «تفاوتات لا تقبل الحصر»، صادرة هي ذاتها عن التأرجحات حول الجذور وعن التحول الشديد للمشهد الاجتماعي؟ ونظراً لكون كل معرفة تقنية آتية من سياق أجنبي، وبالتالي غير متوافقة مع ثقافة البلد، يمكن اعتبارها بمثابة اعتداء. وبذلك يمكن تشبيهها بعمل استعماري؛ فإن الأمر الجوهري هو أن نعرف إذا كان في الامكان الاستغناء عن هذه المساهمة الخارجية، من خلال الانطواء على الذات. لا تبدو الحالة كذلك، وبالتالي لماذا التسليم، فجأة، بأن البيروقراطي هو بالضرورة مستوطن محلي؟ هل يمكن الانفلات من الفضاء التقني/ الاقتصادي؟ وهل يمكن ادارة الظهر لكل فكرة إرادة انمائية، والهرب من النتائج المضرّة للحداثة كما نهرب من الطاعون؟ لماذا تصفّح الرؤية المانية/ المثنوية للأبرار والأشرار، وتلصق فوق الوقائع المحايدة والحرّة من كل لون قيمي؟ لأننا بهذه الطريقة ماذا نفعل؟ إننا نهذب مسألة غير أخلاقية. لكننا حين نهذبها أخلاقياً، إنما نعكس القيم بحيث إن ذلك الذي يعلم، التقني مثلاً، يغدو مستوطناً «محلياً» بحجة أنه محسوب أيضاً على الامبريالية، ويغدو طيباً ذلك الذي يبقى خارج الكوب، أي الكائن المهمش ـ معذب الأرض، يؤبلس التكنوقراطي (أي الوظيفة) ويقدّس الجاهل. إن هذا الموقف الذي يقوم على قلب القيم، وعلى إلحاق المعرفة والجرمية بها، بغية ابتلاع حدة الوقائع المريرة، إنما يعتبر إحدى العمليات الأكثر إفساداً والأكثر

انشحاناً بالعواقب، لأن العمل المعاكس يستلزم، في المقابل، موضوعية، تدريباً رواقياً على الوقائع، تعلماً صبوراً وحتى ترفعاً معيناً إزاء الطيبين والخبيثين. لكن كيف يمكن التوصل إلى ذلك، واأسفاه! طالما أن المتهمين قد جرى الحكم عليهم في محكمة التاريخ.

لنضرب مثلاً. إن هذه الرغبة في صب السموم على كبش محرقة قوية جداً، لدرجة أن روائياً إيرانياً شهيراً، مقيماً في باريس، لم يعد يعرف لأي وليّ يتوجّه، فراح هذه المرة يهاجم الشتات ذاته، وهو يهتم بتصفيح رؤيته عن الأبرار والأشرار، مهما كلّف الأمر، ولذلك وجه سهامه إلى المنفيين أنفسهم وتوصل إلى هذا الاستنتاج الأريب، وهو أن المنفيين يمثلون نمطين من البشر: اللاجئين (âvâreh) والمهاجرين (mohâjer). اللاجئون هم سكان البرزخ (المطهر)؛ ويقصد الكاتب بهذا المصطلح ذي الأصل الصوفي الحكمي، اللامكان، الطوبى كما هي مفسَّرة في المخيال الشعبي، وعندما يقال إن شخصاً ما هو في موقع برزخي، إنما يُقصد أنه محاصر: لا يستطيع التقدّم أو التأخر.

اللاجئون هم أصناف من المتسكعين المتشردين الذين يعانون آلام المنفى ذاتها التي يعاني منها المهاجرون، لكنهم لا يستطيعون أن يختاروا أبداً. المهاجر يستطيع الاختيار: الذهاب إلى الشمال، إلى الجنوب، السير يميناً أو يساراً. إنه يستطيع البحث عن ملجأ في هذا الوكر، في هذا المختلى ومذا المعيار. فالمهاجر لا يفتقر أبداً إلى الأمل، فالعالم بأسره ميدانه، «إنه ينعم بتنشّق هواء الطوبى اللطيف». يقضي هنيهات سعيدة، يدبر أموره، ويعتني كثيراً بشخصه الصغير. إنه متفائل بلا تردد، حتى وإن ابيضَّت لحيته وشعره منذ أمد طويل. المهاجر يمزح، يضحك بالفم الملآن. إنه يثق بذوقه، يعرف فن مداعبة الألوان، ويتجرَّع الفيتامينات للحفاظ على توازن حركته العامة (الأيض). يتردّد بطيبة خاطر على المتاحف، على السينما، يقوم بنزهات طويلة في الحديقة، يلبس ملابس أنيقة ويعقد ربطة عنق. يحب المهاجر اللحم الطيب، الأعياد الباذخة، يتعلق بالمظاهر ويتغذى بالأوهام.

يعلم المهاجر أنهم قطعوا نخاعه الشوكي، يلوذ هناك حيث يكون استقباله

حسناً. لا خيار له. مستنفد حتى آخر رمق، مرهق، مطرود بين المطرودين، لا يتوانى عن الاندهاش من استمرار تعلقه اليائس بكلبة حياته، يحب وطنه، لكنه يدري أن نصيبه ليس «هدأة نسيم العشاق بل زوبعة العواصف». إنه بلا أمل، يعلم أنه سيندثر تقريباً، وأن الغنغرينا تأكل جسمه، إنه الشاهد القاسي على موته الشخصي.

المهاجر واللاجىء كلاهما من سكان البرزخ، ولكن بينما يبني الأول قصور أحلام، يشهد الثاني على انحلاله وتفككه بنفسه. إن ما يحرِّك فكره ويجعله حاداً هو وعي هويته. اللاجىء يتبدل، يتحول بلا توقف، بوتيرة متصاعدة ومخيفة. ليس هذا التغيُّر تفتحاً بل هو فناء تدريجي يوصل حكماً إلى الموت.

اللاجىء يخاف من كل شيء: من مديرية الشرطة، من مكتب اللاجئين، من ملجأ المتشرّدين، إنه يخاف من ظله الشخصي، يخشى أن يخسر كل شيء، بما في ذلك كبرياءه وحبه الذاتي. اللاشيء يظلّله: ابتسامة صعلوك ثمل، نظرة تآمرية لتاجر الفصول الأربعة. بعد موته يخشى أن تكون جثته في عهدة الآخرين.

هكذا، نحن أمام نموذجين من الأشخاص، أمام نمطين من المثقفين: نمط أصيل ونمط غير أصيل. أمام موقفين وجوديين، حيث يغدو البشوش، المثقف، «المتمدِّن» بكيفية ما، هو غير الأصيل. بينما المتشرِّد، غير الامتثالي، المعذب، المتألم، «الموقوف حياً»، المؤهل للانتحار والتصعلك، هو الأصيل. والخلاصة؟ يا لاجئي العالم، اتّحدوا! فكلما غرقتم في بؤسكم، ستظلّون في منأى عن التأثيرات وستكونون أصيلين، الآخرون هم المهاجرون: أي الطلع الزائف المأخوذ بمظاهر خادعة وزائفة(٦٩).

هنا أيضاً، على الرغم من نبرة الكاتب المثيرة، نجد أنفسنا مجدداً أمام الاستقطاب الثنائي نفسه، المستعاد هذه المرة بشأن المستوطنين المحليين الذين صاروا، في أثناء ذلك ـ بفضل الثورة ـ مهاجرين محلّيين (بالنسبة إلى البلد المضيف) ومعذّبي الأرض الذين تحولوا، هم أيضاً، إلى صعاليك خارجيين، ـ

أصناف من المتشردين الأنيقين، الذين يجرجرون نعالهم البالية في عواصم الرأسمالية الفاسدة. إن التشرُّد، البؤس كبؤس، وجهل المحرومين، العراة، صارت قيماً بحد ذاتها، لا، لأن هؤلاء محرومون ومظلومون، بل لأنهم ضحايا ويرغبون في أن يظلوا كذلك. من المحظور تحسين شرطهم البشري! وبوجه خاص ممنوع أن يعرفوا! طوبى لذلك الذي لا يعلم، لأن له ملكوت الكذب.

عندما نقول إن مثقفينا ذوو نظرة مبتورة/ ملتوية، إنما نقصد كل هذه الأوالات الحصارية والتصفيحية، التي تفسد تمثّل الأشياء وتزيِّفه. وعندما أضيف أن الحس الانتقادي ينقصهم غالباً، فإن هذه تورية لا غير، لأن هذا الحس لم يرَ النور أبداً. إننا نخاف من سبر باطن جاذبياتنا الماضية، لأننا نخشى أن تبتلعنا، وأن نفقد فيها كل هوية، معلّقين في ماضٍ سحيق يترصدنا في متاهة نفسنا ويؤثّر في الأفكار التي تنبثق كأشباح لا نعرف مصدرها، ها نحن اليوم مدعوون لمهمة بروميثيوس في اعادة صنع العالم. فماذا بقي، إن لم تكن التصفيحات والسرقات الفكروية؟ إن هذه الغواية مرئية في كل انتاجاتنا: في الأدب، في الفن وفي **جمهورية الأفكار**. لا أحد ينفلت من عقالها، ويغرق فيها **العلماء**، المفترض أنهم يمثلون مملكة **الإلهي**.

٤ ـ التأسلم

إن التأسلم (الأسلمة) كما يمارس في أيامنا، هو ظاهرة جديدة تماماً في نوعها. فإلى حد ما يعتبر التأسلم الحد التحققي الأقصى الذي يمكن لفلسفة هوية ثقافية أن تبلغه، فتؤدي حين تخرج عن أسسها، إلى التوكيد الذاتي المنفلت مثلما تؤدي إلى نفي الآخر. كما أن التأسلم هو تحيُّن كل الاختلالات التي ترقد، فرضياً، في المخيال الاجتماعي، سأعود إلى هذه النقطة. إن التأسلم يراد له أن يكون رجوعاً إلى **أصل سنَّة الأجداد**، أي سنة السلف الصالح: أولئك الذين عاشوا الزمان السابق، ما قبل كل تاريخ، التاريخ الذي هو خيانة وانحراف بالضرورة. وبالتالي يسعى إلى معاكسة كلية للحداثة وللأفكار التخريبية التي ترافقها. فمنذ أن استولى الملالي في إيران على السلطة، جرى تطبيق التأسلم

على نطاق واسع، لا مثيل له أبداً في تـاريخ الأزمنـة الحديثـة. وهو بكيفيـةٍ ما، تصفيح أيضاً، لكنه تصفيح لكل الاتجاهات، يعمل في الاتجاه المعاكس للتفرنج الصريح. إن التأسلم يريد أن يصفِّح مضمون معرفة قبحديثة فـوق خلفية عـالم تالٍ لها، في وضعه الراهن ـ عالم تشرط فيه الحداثة، المندمجة بـلا وعي في شبكة النـظر، كل إدراك للواقـع، وهكذا يعمـل هذا التغـربن اللاواعي، بمـداجـاة، وتظل هي الخطاب الاسلامي مع تمريره عـبر مصفاة «القبْليـات التاريخيـة»، وبما أن مـاركسية سـوقية معينـة هي الأكثر فعـلاً بين هـذه القبليات، فـإن الخـطاب الإسلامي يصاب، على منواله، بعدوى المقولات الماركسية.

هناك ماركسية مقنعة تلوح في الجو، تتغلغل في ثنايا وثغرات الخطب الدينية، تمنحه نفحة أوكسيجين، «تحدثنـه»، تجعله في نهاية الأمـر قابـلاً للبيع سيـاسياً، حـين تنتصر الثـورة يُـرمى المـاضي في «مـزبلة التـاريـخ»، وحـين «تؤسلم» الامـبرياليـة، تتحول إلى «استكبـار عالمي»، وحـين تخسر البروليتـاريـة مـوقعهـا الطبقي تستحيل طبقة محرومة مدقعـة، وأخيراً حـين تتعلمن المسيحانيـة تتحول إلى حتمية تاريخية، لكنها حتمية توحد المفوض ونبؤة الساحر بشكل طريف.

وقـع العلماء في شرك خطاب اجتـماعي / سياسي جـديد ـ مـا هو إلا مـزايدة وهـرب إلى الأمام، لمن يهمـه الأمر. وبـالتنافس! يتعـين على الخـطاب الجـديـد التمكّن من المحـاربة عـلى عدة مستـويات: ثقـافياً، اقتصـادياً، واجتـماعياً. في المستوى الثقافي، لا بـد من التأسلم مهـما كلف الأمر، وهكـذا يجري التصفيـح خطأً ومن خلال الإسـلام ـ أو من خلال أشكـال اسلاميـة مزعـومة ـ فـوق بنى موجودة من قبـل، تعود إلى مـرحلة تاريخيـة «متقدمـة» عليه. من هنـا سطحيـة التأسلم الصارخة، التأسلم الذي ينحصر في المظاهر الأكثر خواء، خالقاً بذلـك عالماً «سوريالياً» قريباً من الهذيان. لم يعد عالم أصحاب الدين مع نظامه المغلق، وقيمه القروسطية، موجوداً في أيامنا إلا في الكتب، في الخلايا العقليـة، في حرم المـدن المقدسـة. لقد تغـيّرت في العمق البيئة الميتـافيزيقيـة للبلد: ولم يعد قـائماً التناظر بين الداخل والخارج. ففي الـوقت الحاضر، يمـوج عالم المـلالي اللازمني كـرمث حزين وسط اجتيـاح لا يوفّـر أي قطاع من الحيـاة، ولـو كـان من أكـثر

القطاعات تقليدية. كل شيء، في عالم الملالي مُصاب: التقاليد، العادات، طرق الانتاج، العلاقات الاجتماعية وتمثّلات العالم. جنباً إلى جنب ترقد عوالم متباعدة تاريخياً: التكنولوجيا الدقيقة وأقدم المسالك، كاتدرائيات الفكر وسط ورش ترميم الأنقاض والأراضي الغامضة والأسواق الكبرى وناطحات السحاب التي ترتفع كفطريات عملاقة. زد على ذلك، أن هذا العالم الملون تقنياً يصيب المعارف بالعدوى، وأن العلماء يتفرنجون على الرغم منهم. وتولد مفاهيم غريبة/ عجيبة في خطاباتهم التي لا معنى لها إلا في سياق الحداثة، ونكتشف لدى أكثرهم جهاداً، آثار نوابت مفهومية متأخرة من فلسفات اجتماعية لم تكن، في الإطار المرجعي لعالمها الخاص بها، سوى معان مضادة، وحتى أنها لم تكن سوى تحريفات مخزية. إن كل هذه الأفكار المشوهة والمحرّفة تخون جواً اغترابياً، حيث المفاهيم الاسلامية لا تزال متناقضة مع ذاتها. فهي تظهر في هذا الجو كأنها يتيمات مفطومات عن ثدي التراث. صحيح أن الشحنة الانفعالية للخطاب تخفي بكل مهارة الأفكار المموهة، ولكن هذه لا تنجو من صرامة التحليل.

تفرض على النساء، مثلاً، تقاليد بالية تجاوزتها عقلياً الكثيرات منهن (على الأقل اللواتي وعين حقوقهن، وهن كثيرات)، نظراً لأن مخيالهن تغذّى من النماذج التي تصدر عن الحركات النسائية في العقود الأخيرة، أكثر مما تغذى من المثل الدينية المستوحاة من **فاطمة الزهراء**، ابنة النبي. من هنا الموقف شبه الخانق الذي نلحظه لدى النساء المتطورات، وهو موقف بطولي يدهش بشجاعته وعناده الكبير. مع انصياعهن لأوامر السلطة موقّتاً، إنما يخادعن حين يلجأن إلى التصنع، ويسترجعن العادات القديمة عند أول علامة استرخاء، فيعشن على هذا النحو في عالم من المكر والكذب، حتى المرأة الشعبية ـ لا أتكلم على المرأة المتعصبة ـ المعتادة على لبس الحجاب، تشعر أن الأمر يتعلق بعملية غير دينية، بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل بتنديد واستنكار لأوالة قهر، لسلطة إكراه، إرضاءً لحزبيَّة النفوس الثائرة. أو، لماذا لا؟ طريقة ملتوية للتنفيس وإلقاء الوزر على النساء عندما تسير الأمور سيراً سيئاً في الجبهة، أو عندما يمنون بهزيمة نكراء معينة في ساحة القتال.

يضاف إلى ذلك مقت كبير لكل ما هو جميل، أكان ذلك إخفاء لكل جاذبية حسية من شأنها إثارة الخيال، أو الإلحاف المريض على ألوان رمادية وداكنة تفضي إلى دفن مفاتن الحياة المبرقشة تحت حجاب مأتمي حزين. لأن كل حماس متّصل بالذوق الجمالي يشكل في نظر السلطة القائمة آثاراً مشبوهة جنسياً. الموسيقى، الأناقة، الجمال، كلها أمور مشتبه بها ومظنون بأنها تفرز عدم اللياقة والحشمة، وحتى البهارج الخادعة لانحراف مقنّع.

هل يتعلق الأمر بميزة خاصة بالإسلام؟ لا أظن ذلك، على الرغم من كون الإسلام قد أدان دائماً الترف، وأدان بعض الفقهاء الموسيقى والرسم. إن مفكراً سنيّاً مثل أبي حامد **الغزالي** (١٠٥٨ ـ ١١١١)، الايراني الأصل، والمفترض أن يكون قاسياً تجاه الفلاسفة[٧٠]، لم يرفض الغناء والموسيقى، حتى أنه يبدو مؤيداً لممارسات كهذه في كتابه، **كتاب السماع والامتاع**. ففي نظره، أن الامتاع الناجم عن السماع مماثل للوجد والغيبوبة التي يشعر بها الأنبياء في أثناء الوحي[٧١]. وهو لا يكتفي بعدم إدانة الموسيقى (السماع)، بل إنّه يؤكد فوق ذلك أن القرآن أكثر إمتاعاً من الشعر. في مقابل ذلك، موقف فقيه سلفي متشدِّد، مثل **ابن تيمية** (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨)، أقرب إلى قادة الجمهورية الاسلامية، لأن سماع الصوفيين في نظر هذا الفقيه المتزمّت هو بدعة تستثير **الشرك والكفر**، وتؤدي إلى **السُّكر**[٧٢].

باختصار، نفضي إلى كل الأمور التي لا يستطيع الإسلام أن يدينها بشكل قاطع، لا رجوع عنه. لكن هذا لا يمنع أن الموقف الحالي للجمهورية الاسلامية في هذا الشأن، يكشف أمراً إضافياً. ازدراء كل ما هو جميل، والرفض الوسواسي لكي ما يثير الحواس ولو قليلاً، هما في نظري كاشفان لموقف مبتكر يوحي بالبشاعة السلبية في الأنظمة الكلية، أكثر مما يوحي بالتزمّت المتصلّب قليلاً في المجتمعات الاسلامية التقليدية. ففي هذا الرفض العصابي إرادة قوة لا مثيل لها، رغبة شديدة في القضاء على كل محاولة لكسر الصَّدَفة ـ المفترض أنها اسلامية ـ التي جرى حبس عجينة الحياة في داخلها. إن هذا الجانب

«الحديث»، الكلي تحديداً، هو الذي يجعل البشاعة كبشاعة، مقولة قائمة بذاتها، بحيث إن هذه المقولة تكتسب قيمة شبه وجودية.

زدْ على ذلك أن كُورنليوس **كاستورياديس** لم ينخدع في الأمر: حين حلَّل البشاعة في الأنظمة الاشتراكية، قال: «سبق أن عرفت مجتمعات بشرية ذات ظلم وقساوة غير محدودين تقريباً، ولم تُعرف قط مجتمعات لم تنتج أشياء جميلة. ولم يعرف منها أي مجتمع لم ينتج إلا البشاعة الإيجابية، وها نحن نعرف، الآن، مثل هذا المجتمع بفضل روسيا البيروقراطية»[٧٣]. وهذه البشاعة بالذات يجب البحث عنها في الطبيعة الشاملة للنظام، وإن التفسيرات من طراز: غياب الحرية، القمع، القيادة الاستبدادية، هي أقوال غير كافية. ففي كل مكان في التاريخ، اشتغل الفنان «على الطلبية» وبأسلوب مفروض، لكنه كان هو ذاته يؤمن بذلك. «إن عدمية «الفن» الرسمي الروسي وغباوته واطفائيته تدلُّ بكل بساطة وبما لا يقبل الدحض على تناقضات هذين القولين: **«لا يؤمن الفنان نفسه في ذلك، ولا يمكن تصديقه في فنه»**»[٧٤].

ما يقوله كاستورياديس عن النظام السوفياتي يصح أيضاً، بطريقة أخرى، وبنسب متفاوتة، على النظام الحالي في ايران، فهذا النظام، صنو نظيره السوفياتي، ولكن فوق سجل ثقافي آخر، سطَّح تلافيف الحياة ومدّدها تحت حجاب اللاشخصية الرمادي، خافضاً بذلك الوجود إما إلى شهقات الموت الجافة، وإما إلى رتابة الضجر الخانقة. توحي هذه الظاهرة تقريباً بما يسميه ميلان كوندرا «سقط المتاع الكلي» أي واقع ربط كل شيء **بالمثال القطعي للوجود**. هذا المثال يمكنه أن يكون سياسياً هو الفكروية المهيمنة (الإسلام) أو ديكتاتورية حزب أوحد. ومنذئذٍ يحذف من الحياة كل ما يمكنه أن يلحق الأذى بهذا السقط القوي الحضور: الفردانية والجمال على حد سواء، السخرية والريبية والحس النقدي معاً[٧٥]. ذلك لأن كل شيء موضوع هنا تحت الحراسة: الحياة نفسها معلّقة. إن كل عمل جمالي، سياسي، إنساني، كل تمرّد في أي شكل كان، من شأنه إظهار الوجه الآخر لهذه البشاعة الكثيفة، يجري التعامل معه كخطر مميت، كتمزّق، كتساؤل جذري عن النظام نفسه. وهذا النظام جعل

من بطلانه بالذات مبرراً لوجوده، وخلط بين القدسي والبشاعة خلطاً بارعاً، لدرجة أن هذا الالتباس صار، في ذاته، تضليلاً كبيراً سيء الذوق.

أ) تذكير النموذج الأنثوي

بما أن الجنس قد أُزيل من الحياة الاجتماعية، فإنه يظهر مجدداً، ولكن مع هجاس قوي الحضور، خانق، مرضي، لا يزال يراود العقول والنفوس بشكل أعنف من غوايات الجسد الشهوانية. إن عنف الكبت بالذات هو الذي كان يستنكره بالأمس **ڤيلهلم رايش** عندما كان يقول، استناداً إلى بسيكولوجيا جماهير الفاشية: «لأن الحياة الجنسية التي كان المسار الكبتي يرفض إشباعاتها التي شاءتها لها الطبيعة، فإنها ترتد نحو كل أصناف الاشباعات البديلة[. . .]»(٧٦). هذه الأشكال البديلة يمكنها أن تكون العسكرية، العدوانية، وعبادة الموت. في ايران الحالية، تطفو مجدداً هذه الأوالة الشبقيَّة في أشكال أخرى، ففيها تجتمع معظم الإشباعات البديلة: فالحرب تمجد فيها بوصفها عملاً أخروياً من أعمال الخلاص، نظراً لأنها تطلق طاقة تهديمية هائلة؛ ويغدو الموت فيها ذروة الحياة، والمرأة إذ تكتسب فيها المكانة المميزة **لأم الشهيد**، فإنها تدل على غوايات الجسد المقلقة بقدر ما يتعينً قمع الجسد هذا بأي ثمن. إن الحماس الشديد للنظام ضد القوة الشبقية لدى المرأة، ليس إلّا مثلاً حزيناً على ذلك.

منذ البداية، جرت تعبئة النظام ضد النساء، صارفاً قسماً كبيراً من طاقته لقهر هذا العنصر المقلق الذي كان يبدو كأنه تهديد ثابت ضد أمنه. وكان هذا المنشِّط يتجلّى في كل المجالات المتعلّقة بالمرأة: في ازالة مواخير طهران وفي استرداد النظام الاسلامي الجديد للبغايا؛ وفي توسيع الزواج المبكر الذي كان، في موازاة الزواج السويّ، يضفي الشرعية على الزيجات والاقترانات الظرفية، المكفولة من قبل الدين ذاته؛ في الفرض الإلزامي للحجاب، الذي أثار، منذ البداية، استنكاراً عاماً؛ في خطابات بعض الملالي على الشاشة الصغيرة، المشبعة بهوامات جنسية؛ أخيراً في إنشاء كتائب الآداب المتحركة (**ثأر الله**)، لقمع كل انحراف جنسي عن تقليدية النظام العقيدية الصارمة.

بالتالي، إذا كان عدد كبير من النساء رفضن وصاية السلطة ووجدن طرقاً ملتوية ـ جريئة جداً في بعض الأحيان ـ للإعلان عن تمرّدهن، فإن قسماً كبيراً، في المقابل، من النساء المعصّبات أظهرن «تأييداً مازوخياً» للسلطة. مدهشة هي التشابهات التي جرى رصدها بين هذه المسالك النسائية وتلك المسالك في النظامين الفاشيين الإيطالي والألماني. حين درس م. أ. **ماكيوكشي العلاقات** الغامضة بين النساء والفاشية، نبَّه إلى أن «الفاشية سعت منذ البداية وراء تأييد النساء الذي أصفه **بالمازوخي**: قبول وانقياد، من خلال نزوة الموت (فرويد)، لكل التصريفات الممكنة باسم الطقس الثابت لعبادة الموق والأرامل محتفين **بزهدهم/ التكفيري** الخاص بهم، وسط رؤوس ميتة، كان الفاشيون قد اتخذوها بيارق وشارات، وكانوا يرسمونها في كل مكان تقريباً، رافعينها حتى على قبّعاتهم وقمصانهم السود. يولد من هذا التخلي عن الحياة **الفرح السالب للذات كذات**. إنه فرح علاقة المرأة بالسلطة: هجر، الحاق، رقيق منزلي مقابل حب القائد/ الزعيم/ **الدوتشي**[٧٧]، المجرّد، الكلامي، الدهماوي (الديماغوجي)».

إن كل هذه الإشباعات البديلة، كالانتهاء المازوخي، نزوة الموت، الزهد/ التوبة، الالتحاق بالسلطة، نجدها في أيامنا أيضاً في ايران الراهنة، من خلال سلوك النساء المعصبات الهستيري غالباً. إن هذا الموقف النضالي جديد وماثل في كل معالم ظاهرة مبتكرة؛ نشهد هذا التحول النموذجي لصورة المرأة التقليدية. صحيح أن المرأة الايرانية كانت قد تحررت في ظل النظام القديم، وأن التغيُّرات الطارئة في أثناء تحديث البلد بفظاظة كانت قد جعلت من المرأة كائناً جماهيرياً، مستعداً لأن يُستوعب سياسياً؛ لكن هذه الخطوة لم تقع أبداً. وهذا بالتحديد ما قام به النظام الجديد بنشاط، ولكنه في خلال ذلك غيَّر في العمق صورة المرأة وجعلها تعاني تصلّباً بالنسبة إلى الأنوثة المثالية، التي كانت تجسّدها المرأة في الاسلام الشيعي. سأشرح ما أعني.

إن المثال النموذجي للمرأة ـ صوفيا يرمز إليه في الإسلام الايراني بابنة النبي خصوصاً: **فاطمة الزهراء**، إنها زوجة الإمام الأول، علي بن أبي طالب، ابن

عم النبي وصهـره، وإن نسـل فـاطمـة هـو الـذي سيحفظ دور **الـولايـة** (Initiation)، الذي بدأ عندما ختمت النبـوّة. منذ ذلـك الحين سُمّيت «مجمـع النورين». فهي تشكّل مع النبي، والدها، ومع زوجهـا والأحد عشر إمـاماً من نسلها، مجمع الأطهار الأربعة عشر. إنها مصدر نوراني للحقيقة الداخلية، ترمز إلى الذات بوصفها **صوفيا**، وتنقل صورة الفرادة الروحية. وهي تظهر في مواجد الفيلسوف الايراني **مير داماد** من القرن السابع عشر، كأنها في صميم نـوع من **المندلا** (Mandala) وحولها الأئمة(٧٨). في هذه التصاوير القدسيـة الذهنيـة تتجلّى **فاطمة**، المحاطة بهـالة المجـد، في صميم الصورة بـالذات، مشرفـة على حقـل الوعي. كل هذا يكرِّر بطريقة مـا رمزيـة المركـز، لأن بلوغ **المركـز** يعني إمكان التوصل إلى الكل، إلى الفرادة.

لكن مـع إضفاء الفكـروية عـلى الدين واسـترداد المرأة سيـاسيـاً، ستنكسف صورة المرأة/ صوفيا هذه لصالح صورة أخـرى ربما تكـون غير معـروفة، لكنهـا نضالية أكثر وتستجيب، بلا شك، استجابة أفضل للتركيبة الثورية لدى النسـاء المعصّبات: أي صورة زينب، أخت الإمـام **الحسين**، سيّـد الشهداء وأمـيرهم. وكما أن الفيلسوف الصوفي السائـر بالأمس عـلى خط الولايـة، يغدو اليـوم فقيه الإسـلام الثوري ومنـظّره؛ فإن الـرمز النسـائي للذات **يتذكـر** أيضاً، يـترجل، ليتحوَّل، مع الوقت، إلى عدوانية فدائيي زينب، هـذه الميليشيات النسـائية التي يطالب حماسها المحموم بالثأر دائـماً وأبداً، لأن زينب التـاريخية نجت من مجـزرة كربلاء التي وقعت في العـاشر من شهر محـرم سنة ٦٨٠م ـ وهي مـذبحة رهيبـة قتل فيها الإمام وأفراد عائلته وصحبه. منذ ذلك الحين لن تعرف زينب الراحـة قبل أن تثأر لدم أخيها. اقتيدت أسيرةً إلى بلاط الخليفة الأموي **يزيد**، المسؤول عن المجزرة، فواجهته بشجاعة نادرة المثال، واتهمته بكـل الجرائم وطلبت الثـأر أمام **الله**(٧٩).

إن الأخوات/ زينب يصدمن بقسـاوة سلوكهن وبرودتـه. وإن تواطؤهن مـع الموت، مع الثأر، منظور في كل مكان: في عبادة الشهداء الـذين ينسكب دمهم الرمزي مثـل نبع قـرمزي من صرّة الأرض في مقـبرة **بهجة الـزهراء**، في أغـاني

الآلام الشديدة، في الشعارات الحماسية التي تربطهن بالقائد الباهر، لأنهن ألا يعوِّضن بهذا الشكل عن حرمانهن من خلال الانتقال إلى النظام الذكري، الذي يقوده الذكر الأكبر، الزوج الصوفي لكل الأمهات؟ هكذا تتأرجح صورة المرأة بين طرفي نقيض: الأرملة والمناضلة. فهي تارة تمجَّد بوصفها أم الشهداء، وتارة بوصفها الأم المعذبة، المرأة المحزونة؛ وبالتالي العفيفة والمحصّنة في آلامها، وتارة بوصفها مناضلة تأخذ بالثأر، وتارة تقدّم بوصفها أرملة ترتاح استراحة المحارب، استعداداً للاستشهاد المقبل، ومكرَّسة على هذا النحو لتظلّ في حداد دائم؛ وعلى هذا الشكل ترمز المرأة بالتحديد إلى هذا الفرح النَّافي للذات، وبقدر ما تعتبر الحرب مقدّسة، سيدوم هذا الوضع طالما دامت **الفتنة**، وذلك إلى نهاية الأزمان.

ب) حداثة مخفوضة إلى السرية

كما يمتد إلى التعليم إضفاء الإسلام على النظام، ذلك لأن غسل الأدمغة ـ خصوصاً الأدمغة الشابة والطيِّعة ـ طريقة تلجأ إليها جميع الأنظمة، التي تريد أن تكون كليّة (توتاليتارية)، بلا قتال. يجري تعديل مضمون التعليم، فيحقن بمقدار قويّ من العقيدة الاسلامية، يطفو على السطح مثلما يطفو الزيت في وعاء ماء، وذلك بعدما يجري تصفيحه وإلصاقه بمضمون التعليم العلماني الموجود قبله. وهذا معناه أن التعليم يظل في مجمله مثالاً لتصفيح سطحي، شأنه في ذلك شأن الطرق الجماهيرية الأخرى للتأسلم. فمعظم الشبان ـ خصوصاً في الأوساط الحضرية ـ واعون نسبياً لعبثية الوضع، إنهم يعرفون أن هذا الوضع مفتعل، وأنه يجري في عكس مناخ العصر، وأن التعريب الالزامي يجعل نطق السور القرآنية غير سليم. من هنا الموقف المزدوج للأطفال الذين يتعلّمون اللغتين الفارسية والعربية في مدرسة الخداع والتسكّع، فعالمهم يستلهم أبطال أفلام الڤيديو. في نظرهم، يشكل ميكائيل جاكسون، برنس، مادونا، حقيقة ملموسة أكثر من استشهاد الأئمة؛ وحفلات الرقص (Break Dancing) مألوفة لديهم أكثر من الطقوس المملة للصلوات التي لا تتناهى. ولئن انصاعوا لأوامر

السلطة الـدينية، فـإنهم يعيشون سرّيـاً في داخل ذواتهم: أي أنهم بعيـدون عن هذه السلطة. من هنا، ظهور جيل كامل من الفصاميّين أشد عُصابـاً من الجيل القديم.

تحت السطح الضاغط للأشكال «الإسـلامية» التي تـطول وتوظّف، حـرفياً، كل مناطق الحيـاة المبرقعـة، ينبض باطن حيـاة أخرى أكـثر غنى، حياة تمـرّدية، سرية، تظلُّ مدنية لنماذج الغرب الثقافي. ولئن كان الإسلام المجاهـد يشكّل في ظل النظام السابق، خلفية الرفض، وحتى عرين المكبـوت، مع انفجـار لاوعينا الجماعي وما يتلوه من اشمئزاز، فإن الحداثة المدفونة، حالياً، تحت مظاهر الدين الفارغة هي التي تتحرّك في باطن حياة الايرانيين السرية.

إن هـذه الاستجابـة من كل الجهـات هي التي تفسِّر جـزئيـاً اعـادة الاعتبـار للنظام. وهذا ليس فقط بالنسبة إلى المتفرنجين ـ من كـل الاتجاهـات المتداخلة ـ الذين ربما باعوا نفسهم للشياطين الكبيرة والصغيرة، بـل أيضاً بـالنسبة إلى قسم كبير من المحرومين الذين لم يستخدموا، في هـذه البلبلة الكبيرة، إلا لحـماً لنيران سلطة لا يشفى حقدها. لا شك أن الشهادة مفيـدة، حتى أنها نبيلة وضرورية، ولكن شرط أن يُحكى عنها مرة كل سنة في مناسبة مأساة كـربلاء، وأن لا يتّخـذ منها ذرائع تافهة لكل التضحيات المجانية. فـالإسلام الـذي ينشدونـه هو ذلـك الذي يمكنه، مع تغذية مخيالهم ومع تلبية رغبتهم، أن يتركهم يعيشون بسلام في محيط دنيـوي، يمكن للحـديثـين أيضـاً أن تكـون لهم كلمتهم فيـه. لأن هؤلاء الأخـرين يمثلون، رغم كـل مـا يقـال عنهم، النـظام والـوظيفـة والازدهـار الاقتصادي.

إن كل العلامات الرامزة إلى هذه الطبقة الحديثة جرت إعادة اعتبـارها، بـلا مـواربة، في بعض الأوسـاط: سواء من حيث ارتـداء ربـطة العنق أم من حيث اللغـة الفنية، الخـاصة بـالكـوادر، والمعـارف التقنيـة واللغـات الأجنبيـة والقيم الغـربية. حتى أن بنى السلطة القـديمة ووظـائفها لا تـزال تحظى بكـل احترام: الـدركي أو الشرطي ببزتـه الرسميـة، ضابط الجيش، الـوجيه، القـاضي المدني

والمثقف التائب. باختصار، إن كل شخص أو كل مؤسسة بحكم اشتراكهما في الحداثة، يقدّمان حداً أدنى من النظام والعقلانية في مواجهة المزيج السديمي لأجهزة الاسلام المشوّهة، التي تؤدي وظيفة مزدوجة مع البنى القديمة القائمة.

إن علامات الحداثة، شيمة مظاهر الملابس وعادات الطعام والتغذية، والعادات السلوكية الدارجة ـ Cool الوقحة، كما سيقول الحديثون اللاحقون ـ صارت مدارات للرفض، ينطوي المرء على نفسه ـ على كل امرىء أن يزرع حديقته ـ ويصنع فيها، على طريقته، مشروبه الكحولي الخاص به، ويقرأ جرائده، ويحضر أفلامه المفضلة على الڤيديو. ما زال المرء في مجرى الأزياء وأحداث العالم، ويتحمس ليتعلم، وحتى أنه يزايد في ذلك. يجري تحديث الحجاب، يجمَّل ويزيّن، يجعلونه أكثر فتنة وحتى أكثر غنجاً، وتمارس اللغات الأجنبية، وتعطى أذن صاغية تماماً لتقانة البلد قبل الإسلامية. يغدو المرء مضاداً للعرب ومضاداً للإسلام، لأن الاثنين مرتبطان في الذاكرة الجماعية، بلا انفكاك. وشيئاً فشيئاً يحل زرادشت، حكيم ايران القديم، محل نبي الإسلام في النفوس الشديدة الحماس، حتى الجنون، للقومية المتطرفة. باختصار، يلتقفون كل علامة، كل مؤشر يمكنه إبعاد تدخل هذه القوى العتيقة، هذا الديناصور المنبعث من كهف الذاكرة القديمة، المحكوم عليه بالزوال في يوم من الأيام. إن ظاهرة الرفض هذه طبيعية تماماً مثل رفض جسدنا لزرع عضو غريب فيه. وفي هذا الرفض شبه الأولي الذي يُلحظ في كل المستويات، يتجلى فشل التأسلم الثقافي للنظام الحالي. إن الإحساس المرهف وتطوُّر العادات، والعقليات المنقطعة عن الماضي هي كلها ظواهر لا يُقبل الرجوع عنها، ولا يمكن ردها إلى نقطة البداية: النقطة صفر من التاريخ.

ستقولون لي إن كل هذه الظواهر تتعلّق بالطبقات المتطورة وليس بالجماهير؛ إن هذه الواقعة غير صحيحة إلا جزئياً، وهي فوق ذلك تبين أمراً: هو أن التأسلم، حتى وإن نجح في تحريك الغرائز، وفي إثارة الحقد والكراهية، لا يتمكن من إقناع العقل. وهذا فشل.

لئن كـان فشل الثقـافة ملحـوظـاً في مستـوى البنى والـوظـائف والأشخـاص المؤهلين، فإن النكسات الاقتصادية أشد وضوحاً أيضاً، لأنها أكثر شفافية. فعلى الصعيـد الاقتصادي، هنـاك تردد بـين خيارات مختلفـة: تأميم، دولنـة الـطرق الانتاجية أو اصلاح القطاع الخاص، وبالتالي التخصيص. هنا أيضاً تتجابه عدة عشائر: المتشدّدون والمعتدلون، الثوريون والمحافظون، على الـرغم من كوننـا لا نعلم تماماً من هو المتشدّد ومن هو المعتدل. هنا أيضاً تتجاوز الاسلام الرهانـات التي يدور حولها السجال، لأنه إذا لم يكن الإسلام نظاماً سباسياً في الماضي فإنـه لم يكن أيضاً نظامـاً اقتصاديـاً. إن الأطراف التي تعـارضه فِي أيـامنا، تمثـل شتى الاتجاهات الفكروية التي تتقـاسم عالمنـا: النزعـة الثوريـة المتمركسـة، والنزعـة المحافظة والمتحرّرة. وإن الاتجاه نحـو ليبراليـة جديـدة، الذي يُلحظ في معـظم البلدان، حتى في الصين، لا بد أن تكون له آثاره، عاجـلاً أم آجلاً، في ايـران أيضاً، اللهم إلا إذا ساروا صراحة نحو نظام سوفياتي محض ومتشدِّد، وهذا أمر محتمل أيضاً. على كل حال، مهما تكن الزاوية التي نريد أن ننـظر منها إلى هـذا الوضع، فإن الإسلام ليس سوى ذريعة لما هو حاصل، فهو يشكل قوة مدافعـة عن مختلف تصورات السلطة. فعلى الـرغم من عدائـه للغرب، يستقبـل النظام الإسلامي بذراعين مفتوحتين كلَّ منتـوجات الغـرب التقنية، ويستعمـل الآلات المتطورة استعمالاً رديئاً تارة، وتارة يستعملها بمهـارة شيطانيـة. فلننظر مثـلاً إلى طريقة استعمال وسائـل الإعلام، واستثـمارها حتى الهـذيان، وطـريقة استخـدام الأسلحة الفتاكة، وطريقة إطلاق الأماني المدهشة على شاشة التلفزيون، الموجهة للأخصام من كل لون، أكانوا بلاشفة أم إسلاميين.

لا يكمن خـطر التأسلم الكبـير في مغالاتـه فقط وتقلّباتـه وشطحـاتـه خـارج الزمان والمكان، بل يكمن أيضاً في عجزه عن إقامة نـظام تاريخي لـه بنيته، وفي نشره الفـوضى، والفـوضى تفيـد العنـاصر الأكـثر تخـريبـاً التي تنتـظر دورهـا في كـواليس السلطة. كل شيء يمكنـه أن يخرج من هـذه العلبـة السحـريـة (علبـة باندور): الجياد الأسطوريـة المزودة بقـرون، والغيلان الأكـثر إرهابـاً في التدبـير السياسي: من القذافي إلى پول پوت، مروراً بالمتنوّرين من كل نـوع. لأن عبادة

الثورة صارت غـاية بحـد ذاتها، وهي تقيم نـظامها الشيـطاني الخاص بهـا. إن الإسلام يدخل في مغامرات غريبة عن علّة وجوده، يحرق فيها أجنحتـه. وحين يريد إعلاء التاريخ، يغدو في نهاية المطاف، نتاجه الفكروي الفرعي.

III
عالم اللاامكان

إن الاختلالات الناجمة عن مختلف أشكال التصفيح، تتراوح إلى حد كبير. فهي تستطيع أن تكون معرفية، نفسية أو جمالية. كما يمكنها أن تكون متباينة وفقاً لجرعة قوية نسبياً من المضامين التقليدية المزروعة فوق أفكار مستوردة تموج في الهواء. ويمكنها مثلاً أن تكون نتائج تماهيات تهطل كالشلال، مثل الإسلام = الديمقراطية، الوضوء = النظافة، المحروم = البروليتاري. وهذه الأفكار تحوم، عادة، فوق الثغرات التاريخية ولا تأخذ في الاعتبار نسابة الأفكار أو التحوّلات المعرفية التي أدَّت إلى تغيير المنظر الاجتماعي والثقافي.

يمكن لهذه الاختلالات أن تكون ـ خاصة في ما يتعلّق بظاهرة التأسلم ـ العلمنة اللاواعية، أو حتى الواعية، للأفكار القدسية مثل هبوط مفاهيم **الشهادة والجهاد** أو **التقيَّة** إلى المستوى السياسي لـ «محرّك» التاريخ، لصراع الطبقات وقانون الصمت.

لنضرب بضعة أمثلة. لنأخذ فكرة **التقية** التي تحمل شحنة ثقافية مهمة عند الشيعة؛ معناها الأعم هو التورية، الحكمة، إخفاء النوايا. ويمكن تطبيق هذا المفهوم على عدة مستويات، فهي في المستوى الشخصي ضمانة ترمي إلى وقاية الإنسان من الخطر، وفي المستوى الديني الدفاع عن العقيدة في مواجهة عدوان الدخلاء، وفي المستوى الغيبي معنى السر، حفظ الأمانة التي أودعها الله عند

الإنسان. لكن هذا المفهوم متعدِّد المعاني والقيم، عندما يمرّ من خلال حقل الاختلالات الفكروي، يغدو فارغاً من جوهره، سطحياً، فاقداً تناغماته الوجدانية والرمزية ليصبح نوعاً من شريعة الصمت (Omerta)، أي معنى الباطن في حركة سرية، حيث يفترض بالمرء أن يظل مكموم الفم.

أما فكرة الشهادة لدى الشيعة الاثني عشرية، فإنها تستوحي النموذج المثالي للإمام الثالث، الحسين، الذي جاهد في صحراء كربلاء، ومات شهيداً في شهر محرم سنة ٦٨٠م. هذا النموذج يوقظ شعوراً خاصاً لدى الايرانيين، بقدر ما كان له سوابق تاريخية في ايران قبل الإسلام، لأن الفكرة ربما تعود، بحسب البعض، إلى دم سياڤوش (Siyavosh)، شهيد **كتاب الملوك** للفردوسي. تقليدياً، كان استشهاد الحسين طقساً غير سياسي مثل عذاب المسيح، ولا تزال الدموع والحداد والعذاب، وليس الإرشاد العقائدي السياسي، هي المحركات الحقيقية للدراما. والدليل على ذلك هو أن معظم الروايات التي تروي الحادثة، مثل **مفتاح البكاء**، أو **طوفان البكاء**، تشدِّد على الجانب الوجداني المثير في الدراما[٨٠].

لقد تعرَّضت فكرة الشهادة لأول تحوُّل، حين مرت في حقل الاحتلال والتبدُّل. فهنا الدم، أي العدوانية والثأر، هو الذي سيسود على الدموع، وتخرج صورة الحسين من هذا الحقل مغيَّرة تغيّراً عميقاً. تغدو رمز الرفض ويتحوَّل دمه المسفوح «محركاً» للحركة التاريخية. وفي التأويلات الحديثة (الشهادة الخالدة لنجف ـ عبادي)[٨١] سعيٌ لإعادة تقويم المصادر، ولكن حين يُعاد تقويمها، إنما يجري تجريدها من الأسطورة، من الأسرار وإدراجها في التاريخ، يجري رفع الهالة التي كانت في الماضي تكلِّل الشخص، وتجعل منه صورة أسطورية، فيغدو الحسين شخصاً حقيقياً بشكل ركيك، بطلاً مستعداً للموت في سبيل مثاله السياسي؛ حتى أن علمه المسبق يجري إسقاطه، أي القول بأنه كان يعلم مسبقاً بنهايته المأساوية. ويتم التوصُّل إلى هذا الاستنتاج وحيد البعد والسياسي السطحي: كان فعل استشهاد الحسين يرمي إلى الإطاحة بالأمويين فقط. وهكذا تكون تراجيديا الحسين دراما إنسانية وتاريخية في

جوهرها، لا أسطورة وقعت في لازمن. لأن شهادة الحسين، في الأصل، كانت عملية تطهيرية، قربانية. فكما صُلب المسيح لافتداء خطايانا، كذلك انقاد الحسين للموت في كربلاء لكي يطهّر الأمة الاسلامية من خطاياها. هنا يحلّ الاختلال الزمن الخطي للصراعات الاجتماعية والتاريخية حول الزمن الدوري لأسطورة الخلاص. وتبلغ هذه النزعة التزمينية/ الدنيوية ذروتها مع الخميني، الذي استثمر أكثر من أي فقيه شيعي آخر، ذكرى كربلاء لأغراض سياسية. إليكم ما يقوله في كتابه[٨٢]: «لقد ثار الحسين واستشهد حتى يحول دون قيام الملكية والتعاقب الوراثي، ولقد ثار الحسين ودعا جميع المسلمين إلى الثورة، لأنه رفض القبول بتعاقب يزيد الوراثي والاعتراف بمَلَكيّته».

للعودة مجدَّداً إلى اختلالاتنا، فلنقل إن هذه الاختلالات لا تنحصر فقط في منطقة تهجين المفاهيم، كما هو شأن الحالات التي أشرنا إليها، بل تتعلّق أيضاً بالأغراض والأشياء، بالأدب والفن. فمن الممكن، مثلاً، أن تكون تشويهات جمالية تعاني منها الأساليب والمواضيع في محيط لا يزال تقليدياً. ولنفتكر في التحوّلات الهائلة التي فرضها الأسلوب الموسوم بـ «التكعيبي» على فن العمارة في ايران الخمسينات. ومن الممكن أن تظهر في الرواية حيث يتشوَّه نوع مبتكر، ناجم عن ابداعات الغرب الأدبية ـ كالرواية الجديدة مثلاً ـ من جرّاء احتكاكه بطرق إحساسية، لا تخلو فقط من أية قرابة سلالية مع الأفكار المستدخلة، بل تتناقض معها من خلال طردها لها طرداً عنيفاً.

لكن، مهما يكن التنوُّع في طبيعة الاختلالات الاجرائية، فإنها تشترك جميعها في ميزة مشتركة وهي: **أنها لا تلتصق بالواقع**. فعلاقتها الفضلى مع الواقع هي علاقة لاجدلية، لاتاريخية. إنها بنى منغلقة على ذاتها، تفرز مقولاتها الخاصة بها، وتعيش هواماتها الذاتية. باختصار، إنها **مجال عقلي/ ذهني فريد من نوعه** يضفي المكانية على الديمومة، يفسد الإدراك ويصعِّب كل علاقة جدلية مع مد الحياة المتغير. فالعالم الذي يعكسه هذا الحقل الاختلالي ليس عالماً سوريالياً، رغم أنه يبدو كذلك، ولا عالماً مصطنعاً فوقياً بل هو بالحريّ عالم «دون الواقع»، حيث يجري إخفاء الواقع وراء الأقنعة، وحيث تغدو الأكاذيب غايات

بذاتها، تعيش عيشة مستقلة. هنا، كل شيء مقلوب: الحياة تغدو الموت، البشع يغدو الجميل، الغبي يغدو الطيّب والجيد. خذوهم من خارج حلقتهم المقفلة، ولن يصمد أحد منهم أمام محك الواقع. في الواقع لا يمكنهم الصمود، لأنهم، بسبب من ارتجاع عام وشامل، يعيشون هذيانهم الخاص بهم ـ وهكذا يغدون هذياناً من الدرجة الثانية.

١ ـ الهالة، المرآة والخيال (الظل)

إن واقع العالم على صلة بتمثُّل صورة وبطريقة إدراك الانسان للأشياء. فالإنسان الرائي الذي تشوَّهت نظرته من جراء سحر العالم، لا يرى الأشياء بالطريقة ذاتها التي يراها بها الإنسان البصري الذي يعيش في مجرَّة غوتنبرغ المنفكّة من سحرها. لأن انحطاط الصورة يعادل زوال الهالة، كما يقول لنا والتر بنجامين. وفي زوال الهالة هذا، يفقد الشيء قيمته الثقافية والطقوسية، ويغدو قيمة تبادلية وقيمة معروضة[٨٣]، بحيث تحل امكانية تجديد الانتاج التقني للنُسخ محل فرادة الأوحد/ المنفرد. ولئن كانت نوعية النظرة مرتبطة بالصورة، فإن الصورة من جانبها مرتبطة برافعٍ ما. هذا الرافع هو المرآة: العالم. وتتراوح العلاقات بين المرآة والصورة وفقاً لمضمون النظرية الجوهري نسبياً: يمكن للنظرة أن تظل مفتوحة على المجال الخفي للمرآة، أي على غموض كل ما يبقى مستوراً (كما هو حال الرؤية الاشراقية) رغم تكشفه؛ ويمكنها أن تنحصر في التعاكس الجدلي بين الصورة والمرآة؛ كما يمكنها أن تخرج من إطارها، وأن تنفجر في فيضٍ من الصور المستقلة كما يجري الحال في التطور الأسي لوسائل الاعلام. في الحالة الأولى ستكون أمامنا انطولوجيا صور، مكلَّلة كلها بهالتها الكونية الاعتقادية؛ وفي الحالة الثانية ستكون أمامنا العلاقة الجدلية للوعي التفكري/ الانعكاسي؛ وفي الحالة الثالثة سيكون أمامنا خيال/ ظل، وحتى أننا سنكون أمام اصطناع صوري. سنقول بعبارات الواقع وحدوده إننا سنكون على التوالي ميتاواقع، أمام واقع جدلي وأمام واقع فوقي.

يدرس جان بودريّار في كتابه عن أميركا، الظاهرتين الأخيرتين، الواقع

التفكري/ الانعكاسي والواقع الفوقي المرموز إليه، على التوالي، بنظرات أوروبا وأميركا. وفي أثناء ذلك، يسلّط بودريّار النور على واقعة كبرى: الرؤى المختلفة التي يملكها الأوروبيون والأميركيون عن الواقع والصورة والخيال. وها نحن قد وصلنا! فأين يندرج في كل هذا، عالمنا الخاص بنا ـ أعني العالم «الشرقي» الذي له مكانة خاصة، نظراً لأنه، حين لا يستند إلى الازدواج ولا إلى التصنّع الصوري (الخيال)، إنما يظل عالماً إعلائياً حيث ترتدي الصورة/ الخيلة رداءً اشراقياً وتتكشف فيه مثل هالة الأيقونة؟ لا يشير بودريّار أية إشارة إلى ذلك، لأن هذه المسألة ليست مسألته في الحقيقة. لكن هذا العالم مشوَّه الصورة، هل هو موجود حقاً؟ وإن كان نعم، فأين هو موجود عملياً؟ وإلاّ، ماذا سيكون حالياً هذا العالم الذي ليس هو ميتاواقع، ولا واقع ولا فوق الواقع؟

لنرجع إلى بودريّار. هناك فرق جوهري بين الأوروبيين والأميركيين، «هم يصنعون الواقع انطلاقاً من الأفكار، ونحن نحوِّل الواقع إلى أفكار أو فكروية»[٨٤]. لماذا إذن؟ يضيف بودريّار، لأن: «ما هو جديد في أميركا، هو صدمة المستوى الأول (البدائي والوحشي) والنمط الثالث (الخيال المطلق). لا توجد درجة ثانية، إنه وضع صعب الإدراك بالنسبة إلينا، نحن الذين ميّزنا وفضّلنا على الدوام المستوى الثاني، التفكّر/ التردِّي، الازدواج، الوعي التعس»[٨٥].

ربما أخطأت أميركا الدرجة الثانية بطريقةٍ ما، وربما طوّرت المستوى الثالث تطويراً مفرطاً. لكن كل أوصاف بودريّار لأميركا تسير في هذا الاتجاه: «إن أميركا ترسيم عملاق بخط واحد، بمعنى أن الإعلام الكلي موجود ضمناً في كل من العناصر»[٨٦]. إن أميركا اصطناع خيالي لا يتراءى فيه العالم إلا من خلال الدعاية والإعلان[٨٧]. أميركا هي ڤيديو ـ غرافيا كبيرة. إن هذه التعريفات كلها ترمي إلى إبراز هذه الملكة الخاصة بالثقافة الأميركية؛ القادرة على توليد عالم من خيال، بحيث إن الصورة، كما في فيلم وُدي آلن (وردة القاهرة الأرجوانية)، تخرج من الشاشة، إذا جاز القول، لتعيش حياة مستقلة خالقة بذاك واقعاً فوق الواقع. وهذا الأخير يمثِّل كل مزايا الوهم. «إن الملفت هو هذا الطابع

التوهمي. والحال، فإن الوهم ليس هو المخيال. إنه ما يسبق المخيال من خلال تحقيقه له»[٨٨]. هكذا تعتبر طريقة الحياة الأميركية توهّمية، لأنها «تجاوز للمخيال من خلال الواقع»[٨٩].

من هنا الاستناد إلى انعدام الحامل أو الرافع. فحين حلّت مرحلة الڤيديو محل مرحلة المرآة[٩٠]، لم تعد الصورة تستند حالياً إلا لنفسها، بحيث إن الخيال/الظل صار إعلاناً ذاتياً، والحياة صارت سينما، لأن «المجال كله وطريقة الحياة كلها صارا سينمائيين»[٩١]. وبالمقارنة مع هذه الطريقة الخيالية المحض حيث تبدو طوبى القرن ١٨ قد تحقَّقت، تعيش أوروبا في العصر المتحجّر للوعي التعس، أو إذا شئتم، في عصر تناقضات القرن ١٩ التي لا يمكن تحقّقها. فموقفها من الواقع مزودج: فهي إما أن تستبق الواقع من خلال تخيّله، وإما أن تهرب منه وهي تضفي المثالية عليه[٩٢]، وبما أن الوعي الأوروبي لا يستطيع تخطي مرحلة السلبية، فإن الأوروبيين لا يزالون «طوباويين واجدين يمزّقهم المثال، ولكنهم في الصميم يكرهون تحقيقه، ويقولون إن كل شيء ممكن، ولكنهم لا يقولون أبداً إن كل شيء متحقق»[٩٣].

ألا تفصح السوريالية، مثلاً، عن هذا التناقض بالذات؟ فما هي السوريالية إن لم تكن المجهود الأخير الذي تبذله نفس فاوست لتتجاوز ذاتها عند نقطة توازن مثلى، «حيث الحياة والموت، كما يقول بروتون، الماضي والمستقبل، الممكن إيصاله وغير الممكن إيصاله، يبطل إدراكها بشكل تناقضي» (A. Breton, Second Manifeste). إلا أن هذا الحلم، كما نعلم الآن، لم يتحقّق أبداً. وظلت السوريالية مرتجة داخل تأرجح أبدي بين نزعة للمشاركة في الطوباويات الثورية ونزعة معاكسة، قوامها الانطواء على النفس واستقصاء اللاوعي، الجنون وحالات الهلوسة. هكذا يُختصر كل تاريخها في تناقضات لا تقبل المصالحة: الاحتفاء بالجنون مع الإبقاء على الوضوح، إجراء مصالحة الجسد والروح مع البقاء دون مستوى اتحادهما، انتقاد القيم التقليدية مع الانغماس الشديد في باطنية العقائد الشرقية[٩٤].

لئن كانت أميركا تصطنع الواقع انطلاقاً من الفكرة، وتتوصل بطريقة أو

بأخرى إلى تحقيق جنونها الجماعي، ولئن كانت أوروبا تحوِّل الواقع إلى فكرة، فماذا سيكون موقف الشرقي تجاه واقع يتبدل باستمرار، وهو على كل حال ليس واقعه؟ إن موقف الانسان المنتمي إلى العالم غير الغربي، هو موقف سلبي تجاه هذه التحولات. ليس فقط من الصعب عليه اصطناع الواقع إنطلاقاً من الفكرة، بل هو، فوق ذلك، عاجز عن امتلاك تمثّل مناسب للواقع الحديث ذاته. فمشكلته ليست مشكلة الواقع الفوقي، ولا مشكلة الوعي التعس/ البائس. كما أنه لا ينعم أيضاً بوجودية الصورة، التي كانت في الماضي تضيء نظرته وتنوّرها وتجعل العالم والأشياء تتراءى له شفافة، ساطعة شيمة فصوص معلّقة فوق مرايا الظواهر. إنها صورة عالم، كما يقول الشاعر حافظ (١٣٢٠ ـ ١٣٩٠)، كان قد بقي مصغياً لسيد الأزل:

خلف المرآة ابتدعوا لي شيئاً يشبه الببغاء
فرحت أردد ما أمرني سيد الأزل بترداده.

وبما أنه محروم من تجاربه الأولى، فإنه لا ينعم بوعي الأزمنة الحديثة التفكّري، ولا يشارك أيضاً في الفيض الإعلاني الذاتي لعالم تأملي توهمي. والحال، أين يوجد إذن طالما أنه يتعيَّن عليه الوجود في مكان ما؟ إنه موزَّع بين واقع ماورائي لعالم يحتفظ منه بآثاره المتحجّرة، وبين واقع جدلي لم تبدل تناقضاته أبداً من مضمون وعيه تبديلاً حقيقياً، إنه معلّق في أجزاء اللامكان البشري، فواقعه هو واقع دوني، سواء بالنسبة إلى هالة الخيلة التقليدية أم بالنسبة إلى انفجار وسائل الإعلام الفائق للواقع. إنه في عالم اللامكان، يعيش محروماً من هالة الايقونات، ولم يعد ينعم بمجد النجوم الثانوي/ العابر.

٢ ـ المكان المشوِّه للأشياء

إن هذا اللامكان «متقدم» تاريخياً على عالم الصور الشفاف الذي يحتفظ بانعكاساته الشاحبة؛ وهو «متأخر» أيضاً عن العالم الصناعي الذي يكبته، وبالتالي يعكس حقلاً اختلالياً واسعاً، يجري في داخله تشويه كل شيء رسمياً: الشيء الحرفي والشيء الصناعي على حد سواء. فبينما يبقى الشيء الحرفي على

صلة زائفة بالعالم الذي أنجبه مندمجاً اندماجاً عجيباً في حداثة تشوّهه، يجري تشوُّه الشيء الصناعي، بفضل هذه الحياة الكثيفة التي يمدَّه بها هذا الوسط المرح لتراث مخفوض إلى واقعه الجزئي.

لنأخذ مثلاً على ذلك. إن سيارات المرسيدس المستعملة كتاكسيات في طهران، تقدّم صورة صادقة عن هذا الاختلال. وهذا المثل ليس خاصاً بطهران. فالظاهرة ذاتها موجودة تقريباً في كل مكان من العالم الثالث. فالمرسيدس، السيارة الألمانية، لها طابع الذكورة، الرجولة والأداء الوظيفي، وشكلها الكلاسيكي، إذ يتجنب الاستدارات والانحناءات في خطوط السيارات الايطالية والفرنسية، إنما يمنح لصناعة المركبات متانة معينة أصيلة تجعلها تتخذ صورة الصناعة المميزة. وعندما تغدو سيارة أجرة في طهران، لا تفقد فقط السمات التي تميّز روحها، إذا جاز القول، بل إن الأثر التفكيكي لحقل الاختلال يجعل السيارة نفسها تعاني من انحطاط البيئة الاجتماعية. فالخطوط المميزة والدقيقة تلتوي، تختلط وتتداخل في تشويهات وتحديبات دقيقة جداً، تؤدي إلى اظهار السيارة في مظهر شيء لا شكل له. وتظهر عليها ألوان فاقعة تشوِّه منظرها، وتجعل منها شيئاً كرتونياً. فهنا وهناك توضع مصابيح كهربائية صغيرة، متعددة الألوان، فوق الجوانب الداخلية للسيارة، وتعلَّق بطاقات بريدية تمثّل غالباً مناظر سويسرية (أو صور الإئمة) فوق لوحة القيادة، إلى جانب باقة أزهار ورقية، رديئة النوعية، تهزأ بكل حزن فوق مقود السيارة، وهذه كلها تحرِّف داخل السيارة، تنكره وتخلق فيه جواً بائساً من أجواء عيد شعبي. وتكتسب السيارة حياة ثانية، مضافة إلى وظيفتها الأصلية. لكنها حياة تفضي، حين تنكر وظيفة الشيء، إلى تغيير مجال عالم لم يحتفظ من أصله إلّا بعلامات انحطاطه الصارخة، المماثلة لتلك النتوءات التي تندِّد، بحزن كبير، بالعيد الذي مرَّ بالأمس.

تلاحظ ظاهرة أخرى في هذا الرتق للشيء الفاقد وظيفته. فالشيء لم يشوه ويفكك ويخفض فقط إلى مستوى لعبة قابلة للتلاعب، بل جرى أيضاً استرداده وتدجينه بطريقة ما، ويجعلون منه شيئاً حياً حين يضفون عليه «الطابع

الانساني»، ويضيفون الطلاسم إليه ـ مثل تلك التعاويذ الزرقاء الفيروزية التي يعلّقونها على الأشياء والحيوانات ـ لكي يردوا عنه العين الشريرة، أو حين يجعلونه شيئاً خرافياً بواسطة عبارات سحرية أو آيات من القرآن لتعويذه من المؤثرات الشريرة؛ إنهم يحبّونه، ينفخون فيه حياة ثانية أكثر جوهراً وأكثر «قدماً»، حياة تصعد، كما يقال، من قلب السحر أي من صميم أرواحية سابقة للتكنولوجيا (التقانة).

إن الشيء، حين يعفى من وظيفته لصالح مادة جوهرية لينة، تعاود دمجه في الأدوار الطبيعية للتحولات، إنما يغدو هشاً من الناحية التقنية. إنه حصان بأربعة دواليب، فالسيارة مطية تشكو من نقص بنيوي، رغم تزيينها بحياة أخرى أغنى. فنقص الصيانة يجعلها شيئاً «مريضاً»: يجري إصلاحها يومياً بالوسائل المتوافرة، فيلاطفونها ويموهونها ويزينونها كعروس مفرطة الحيوية، لكنها مرهقة، مصابة في أدق آلاتها، تصان وتصلَّح كأنها شرشف قديم مهلهل، وهكذا تمنى بكل المصائب المحزنة الناجمة عن قدر قاسٍ جداً. يُقال في بلادنا عن طول عمر الآلات: «فلتمت في عز شبابها!» أي قبل الأجل، كما يقال عن شاب قضى في مقتبل عمره دون أن يبلغ سن الرشد. إن هذا الموت الطقسي يدل على عدم تناسب مع وظيفة الشيء كشيء. فحين تنكر وظيفته إنما يحكم عليه بالموت، ولكن حينما يحكم عليه بالموت الباكر، يجري إحياؤه في مستوى آخر، إذ يجعلونه شيئاً عجيباً على صورة البشر الذين يستخدمونه: شيء خاضع لتقلبات الطبيعة، لضربات قدر قاس؛ كما يجعلونه شيئاً سحرياً يعكس في وقت واحد أزلية الله وهشاشة كل الوجود الدنيوي.

إن هذا المجال المشوّه الذي يجعل الشيء ينحطّ من خلال تفكيكه، هو بالتحديد ما أطلقنا عليه تسمية حقل الاختلال، ولكن مع التشديد على أن هذا الاختلال ليس خاصاً بالأشياء وحدها، بل إن آثاره تظهر أيضاً في الأدب والفن والفكر، وحتى في المسالك النفسية. كتب هلي بيجي (Hélé Béji) بخصوص ما آلت إليه الناقلات في تونس، هذه الأشياء الهشة التي يجري إصلاحها قدر الإمكان: «عندما تسير، لا يظنون أنها تسير، بل يتكئون على قارعة الطريق كما

لو كانوا يريدون الدخول فيها»[٩٥]. كل شيء في الناقلات مشوَّه: دواليبها «أوهام دواليب تكشف الغيب، حنية خدٍ مشوَّه بدمّل»[٩٦]. والكاوتشوك نوع من مادة مبيّضة، يتخفّى وراءها دولاب غير منظور. ومع ذلك «كل هذا يسير منحنياً، دولابه في الحفرة ويتقدم على خاصرته مثل جريح حرب إصابته خطيرة، ويقف على دواليبه الميتة، مع زفير معدني»[٩٧]. لا شيء فيها يوحي بالمظهر العادي للناقلات كما نراها في المانيا، حيث جرى تصوّرها وصنعها. لهذه السيارات «دولاب في الحداثة، ودولاب في مكان آخر، شبه مبقور، صدىء، ضائع...»[٩٨].

إن هذا «المكان الآخر الكاشف للغيب» يضع الشيء في نوع من **اللامكان**، حيث لا يجري أبداً إعلاء حالته، ولا يمضي أبداً أبعد من ذاته، بل ينسحق تحت عبء وزنه، ويظل دون ما يفترض فيه أنه يمثله، جارياً بلا انقطاع وراء الفكرة التي يكوّنها عن نفسها دون أن يلحقها أبداً. وإن ما يترتّب في نهاية المطاف على هذه الاختلالات، ليس فقط الأعمال العجيبة التي تهين البصر، وانعدام الذوق، والانفلات، وبؤس التمثل والفقر المتنافر للأشكال المتفجرة، بل أيضاً الهوية اللاّمحدّدة للأشياء التي تظل في غوامض الواقع، نصف مرتسمة، نصف وظيفية، نصف تين، نصف عنب ـ الأشياء التي ما كات تظهر للوجود، حتى باتت شائخة جداً لكي تموت.

٣ ـ انفجار اللاوعي الجماعي

كما أن الاختلالات يمكنها أن تتفجّر، أن تقترن بخطاب هذياني، أن تشغل كل المجال العام، عندما ينهار نظام، بعد أحداث خارقة، وتطفو على السطح، فجأةً، الآثار المكبوتة في الذاكرة العتيقة، مجسدة كل هوامات المخيال الاجتماعي. مثلاً يمكن لانقلاب النظام هذا أن يكون ثورة. وحسبما أعلم لا تزال ثورة ايران وحيدة من نوعها بين كل الثورات المعروفة في العالم الثالث. أولاً، لأنها ليست انقلاباً مثل بقية الثورات المزعومة الكثيرة، بل هي إطاحة بالسلطة وتغييراً شديداً للقيم؛ ثم، لأنها تريد أن تكون ثقافية بوجه خاص،

فهي ليست يمينية ولا يسارية، وتعلن أنها ثورة هوية، أي ثورة من الطراز الثالث. صحيح أن هذا الحل الثالث كان وهماً، نظراً لأنه لم يقم بغير نقل الماء إلى طاحونة الفكرويات الجذرية القائمة هناك من قبل، لكنها بوصفها زلزالاً ثقافياً لا سابق له، تمكّنت من تفجير لاوعي البلد الاجتماعي، بنسب كبيرة جداً.

على حد علمي، نادرون هم الغربيون وحتى الشرقيون الذين كان لهم الفضل في توقع البروز الممكن للأشكال الكامنة من اللاوعي الجماعي في الشرق، وخصوصاً في خلال العصر الاستعماري، باستثناء **غوبينو** (Gobineau) الذي تناول، بحدس خاص به وحده، هذه الموضوعات بحصافة كبيرة. ففي نظره، آسيا، على الأقل تلك التي عرفها في النصف الثاني من القرن ١٩، «ركام جامد»[٩٩]، ولكنه ليس ميتاً. يُظن أنها عاقر لأن الماء لا يجري فيها. وفي المقابل، يعتبر غوبينو أن الماء الراكد «غني جداً بالغيلان وبالكائنات العقيمة بالنسبة إلى نوعنا»[١٠٠]، وإن ما هو خطر في نظر غوبينو إنما هي التشابكات المتواصلة للنظريات «الأكثر تناقضاً في طبيعتها». ولا ندري في الحقيقة ماذا سيعطي هذا «الحصاد الوافر للأفكار المتنافرة». إن كل المصطلحات التي يستعملها غوبينو، مثل «التضاد»، «التنافر»، «التشابكات المتواصلة»، تشدِّد على عدم توافق الأفكار المتشابكة وعلى عدم قابلية ظهور الأشكال المتوالدة بوضوح، الأشكال التي تعتبر أخطارها في نظر غوبينو معنوية أكثر منها مادية. «سيحدث في هذا المستنقع الفكري حريق جديد لمبادىء وأفكار ونظريات طاعونية، والعدوى اللاهبة التي ستفوح منه، ستنتشر من خلال كيفية احتكاكية سريعة نسبياً ولكنها مضمونة بكل تأكيد»[١٠١].

هذا معناه أن هذا الإخصاب غير الممكن توقعه، يصدر عن تلقيح فكرة في جسم، أو وسط غريب عنه، والواقع أن الأشياء لا تتبدّل فقط من خلال مرورها في مصفاة نظرتنا، بل تغدو أشياء مبتكرة وجديدة. مثال ذلك أن صورة ڤولتير لا تتبدل فقط حين تدخل في مجال الثقافة الفارسية ـ يغدو اسمه Valater[١٠٢]، ويتحول إلى نوع من إنسان تافه، يرتدي قميصاً مفكك الأزرار،

يقضي وقته في الشرب، وفي تأليف أشعار شيطانية، وينجو من كل المطاردات بسهولة ـ لكنه ينمسخ أيضاً إلى شخص جديد هو أشبه ما يكون بالطفرة. يمكن لهذا التحوُّل أن يكون مضحكاً، مسلّياً، كما هو حال ڤولتير ونابوليون، لكنه يمكنه أن يكون ضاراً، مؤذياً، ومميتاً أيضاً، عندما يجري امتلاكه في صورة فكرويّات كلية، فينشر الأذى والأضرار في العالم. كان غوبينو بالضبط شاهداً على الانقلابات الأولى التي وقعت في آسيا، تحت تأثير النفوذ الغربي، مثلاً كظهور مدارس الرواد في المجتمعات الزرداشتية والهندوكية في الهند، والطابع النضالي الذي كانت ترتديه إحدى التشكيلات الشيعية الأخيرة في إيران: **البابية**. ولئن كان حساساً ـ إذ من المعلوم أن غوبينو أحب ايران من أعماقه ـ بهذه السمعة للعبقرية الآسيوية القادرة على ابتكار أشكال أصيلة، فهو مع ذلك يندِّد بجوانبها المفككة والخطرة. لا شك أن غوبينو ما كان بمستطاعه أن يكون شاهد الانفجارات التي كان يتعينَّ عليها أن تقع بعد قرن وأكثر، لكنه على الأقل كان من الحكمة بحيث توقع إمكان حدوثها.

وحتى نعود إلى هوامات اللاوعي الجماعي، فلنقل إنها تنم ـ في الحالة التي تعنينا ـ عدة مستويات من الترسيب. لقد عرَّت الثورة الطبقات الجيولوجية لهذه الهوامات، إذا جاز القول. وفي المقام الأول، تظهر طبقات اللاوعي الاجتماعي البدائية تلك التي تنهل من المثالات القديمة الأكثر صموداً في الذاكرة الجماعية مثل الشهادة، المسيحانية (المهدية)، الزعامة النبوية الباهرة، الخ. وهي جميعها تقريباً من أصل سابق للإسلام، وتغور في ليل الأزمنة. إن هذه المثالات القديمة تلعب في مستوى اللاوعي الاجتماعي الدور نفسه الذي تلعبه الغرائز في مستوى النِسالة (Phylogenèse). تضاف إلى ذلك المعتقدات الدينية التقليدية المتداولة وأفكار الحداثة المستوردة من مبادىء **الأنوار** والليبرالية في القرن ١٩. كما أن هذه الطبقة الأكثر جدة تتضمَّن الايديولوجيا الماركسية حديثة العهد، والأكثر فعالية بسبب مضمونها الرفيع كطوبى ثورية. ولكن، فيما عدا الطبقات الأكثر قدماً التي تملك جذوراً عميقة وتنقل إلى الخطابات الأخرى المضمون الانفعالي لتمثلاتها، فإن المستويات الأحدث تتفاعل وتتداخل وتتشابك، وتعدي بعضها بعضاً، فيحدث لحم كبير بين أفكار متنافرة.

يعكس هذا اللحم حقل الاختلالات، الذي يظل غير هجومي ـ وهذا لا يعني أنه غير منظور ـ طالما بقي النظام السياسي/ الاجتماعي مستقراً. ولكن عندما ينقلب النظام، تتجسد فجأة تلك الاختلالات، السلبية حتى الآن، وتتجلى في بنى جديدة، هلاسية صراحة في بعض الأحيان، وتغدو هجومية، عدوانية وتؤثر في كل المستويات الفكرية والجمالية، حتى أنها تتسبب في مسالك اجتماعية غير موجودة من قبل. مثال ذلك، سلوك التكنوقراطي «الإسلامي» الجديد ذي الجبهة العابسة، المقطّبة، المعاندة، الذي يطرح لبس ربطة العنق، ويتكلم بطريقة قاطعة، ولا يأبه لوجود مخاطبه ـ نظراً لأنه ينكر أصلاً وجود كل شيء سواه ـ ويرفض استعمال اللغات الأجنبية، ويظل، مبدئياً، غير حليق كما ينبغي. إن هذا السلوك ليس «اسلامياً» في الحقيقة، مع أنه يريد أن يكون كذلك. إنه بالحري النتاج الاجتماعي لكراهية صادرة، هي نفسها، عن اختلال فكروي حيث يكمن نوع من اسلام مجاهد، ثأري، وينصهر مع نموذج بيروقراطي ثوري، قصير النظر جداً. إن كل الانسجامات، كل المفاتن والمواربات التي تدوزن عادة ايقاع حياة الشرقي الموزونة ومرونته الودية، يجري طمسها لصالح تصلّب معين يريد أن يكون غير قابل للعلاج. وإن تداخل هذين السلوكين المتناقضين ـ نوع من «توافق التعاندات» ـ إنما هو وضع جديد، شكل **فجائي** لم يوجد في المجتمع التقليدي، حيث لا يزال يهيمن موقف المسلم الاتكالي (إن شاء الله) على الرغم من كل المحاولات الرامية لاقتلاعه من جذوره، ولا في المجتمع الغربي حيث تأتي غالباً لباقة مدنية معينة، لإضفاء الطابع الانساني على السمات المتحجِّرة للبيروقراطي اللاشخصي.

ولا تقف هذه الاختلالات ـ الفكرية، الجمالية، النفسية ـ عند حدود تلويث كل المشهد الاجتماعي، بل إنها، حين يجري تفعيلها في مستوى العقيدة المهيمنة، تقلب جوانب كاملة من الواقع، وذلك من خلال إعطائها معان جديدة. هناك نكتة طريفة ستدلنا على مدى ذلك الانقلاب.

يروى أن فتى قد عاد إلى البلد بعد غياب عدة سنوات، فنزل في مطار طهران واستأجر سيارة لتقله إلى بيته. وفي منتصف الطريق، طلب من السائق

التوقف أمام بائع تبغ وسجائر. «فسأله السائق: لماذا التوقف يا سيدي؟

ـ ما بالك! لأجل شراء سجائر.
ـ السجاير، تباع في الجامع.
ـ لكن الجامع بيت الله، ويُذهب إليه لأجل الصلوات.
ـ خطأ! لأجل الصلاة، يا سيدي الكريم، يجب الذهاب إلى الجامعة.
ـ والحال، أين تجري الدراسات.
ـ يا سيدي الكريم، الدراسات تجري في السجن.
ـ السجن هو المكان الذي يُحبس فيه الأشرار.
ـ خطأ أيضاً! يا سيدي الكريم، الأشرار يوضعون في الحكومة».

جميع الوظائف تبدّلت في هذه النكتة الملأى بالحبائل. ففيها يغدو الدين تجارياً ونفعياً تماماً، بينما تتحول الجامعة إلى سيرك لتجمُّع سياسي/ ديني، ويغدو السجن مكاناً للدراسة والحكومة ملاذاً للمجرمين. هذا معناه أن لا شيء في مكانه. هنا، القطيعة ليست كامنة/ ضمنية فقط، تشوِّه الأشياء تارة وتفسد الأفكار تارة، أو تشرط المسالك الهذيانية تارة أخرى، بل انها ترفع أيضاً إلى مصاف **منظومة كلية** تشمل كل شواطىء الواقع. إنها تغدو، بطريقة ما، هيكل كل نظام الوجود، الذي يقوم بدوره على سوء تفاهم كبير، وحتى على اختلال هائل. وعندما يتعدّى هذا الاختلال عتبة معينة من التسامح، يغدو من الممكن رصده، ويصبح شفافاً: ففي الوقت الحاضر لا يمكن لأي كبتٍ أن يخفي حقيقته الصارخة ولا يمكنه إسكاتها. وإن ضخامة الضربة المعاكسة كبيرة جداً، بحيث إن معظم الناس ـ على الأقل أولئك الذين لهم عيون ـ يرون المزايدة، ويكتشون فجأة أن الملك عارٍ؛ والأكثر شطارة يعملون على إشعال النار من كل حطب.

٤ ـ ثلاثة خطابات اختلالية

إن تجذير الاختلالات الثقافية الكامنة في ايران، ظاهرة ما بعد الثورة. إنه يعكس نفسه في الفن والخطاب الثقافي والفلسفة. سأقدِّم هنا عينة وسأنظر، بإيجاز، في ثلاثة نماذج خطابية حول الفن، مجسّدة في ثلاثة أشخاص حقيقيين:

رسام الشعب ـ نوع محروم خرج مؤخراً من منبذه الشعبي ـ؛ صاحب رتبة عالية يمثل اللغة الرسمية؛ وفيلسوف هو نموذج مثالي للمفكر العضوي، في المعنى الذي أعطاه غرامشي للمصطلح. سوف اسميهم على التوالي: الفنان(١٠٣)، الموظف الكبير(١٠٤) والفيلسوف(١٠٥). صحيح أن هذه النماذج الثلاثة للخطابات ليست شاملة، لكنها أمثلة حية تمثل تماماً ظهور شكل ثقافي جديد، يريد أن يكون ذاتياً بوجه خاص، منقطعاً بشدة عن الماضي والعالم، هنا تُرسم تشابكات الجذور ـ الاختلالات ـ في منظومة شاملة تتجسَّد في طوبوغرافيا النظام بالذات. وبما أن الوضع السابق للأمور قد صار تحت الحراسة، فإن الحدود بين مختلف المجالات تتلاشى؛ ففيها يغدو الدين سياسياً/ ثقافياً، بينما ترتفع الثقافة السياسية إلى مصاف لغة قدسية. في الحاضر، لا يمكن لأية حجة أن تقف في وجه هذه الخطابات الانتصارية الجديدة التي تشعر، وهي تتغذى أيضاً من الأجواء النفسية المحمومة، أنها مؤهلة للنقاش في أي موضوع؛ وإذا لزم الأمر، لإنكار كل ما يمكنه أن يسير في عكس اتجاهها العام، ويجري استعمال الوسائل الأكثر تنكيلاً ومطاردة، لأجل استدماج المناهضين أو طردهم، عند اللزوم، وتحجيم غير المرغوب فيهم، وطرد مشعوذي الحداثة الذين لم تتوقف صفّاراتهم الخدّاعة عن اجتذاب النفوس الضالة. ألم تُستخدم الثورة كصاعق في كل هذه البلبلة؟ وفي الوقت الحاضر، ألا تبرِّر كل التضحيات؟ ألا تضع حداً لكل أنواع التفاوت التي كانت لا تزال، بالأمس، تمزِّق البلد، جامعة على هذا النحو المتناقضات في مقام معرفي وحيد؟

بعد الغسل الكبير، يتجدَّد الانطلاق من الصفر. ومهما كلَّف الأمر يجري تعزيز الثغرات، ويُعاد توطيد الكثافة الآمنة والمطمئنة للهوية المستعادة أخيراً. من هنا ردة فعل شديدة ضد الماضي الحديث. هنا يتوافق أبطالنا الثلاثة بالإجماع، فقد كان النظام القديم نظاماً باطلاً، زائفاً، فاسداً، سواء على مستوى الثقافة والفن، أم على مستوى السياسة. فهو تارةً، في نظر فناننا، نظام رخيص تزدهر فيه «الفنون التزيينية» لفنانين لم يكونوا يحلمون إلا بملء جيوبهم؛ وهو تارة، بنظر الموظف الكبير، الصيغة الايرانية المنحطّة للعدمية الغربية؛ وهو

أخيراً، بنظر الفيلسوف، بيئة خصيبة ازدهر فيها «الفن الشيطاني»، أي الفن الحديث بلا مداورة. في المقابل، يريد النظام الاسلامي الجديد أن يكون **ترياق** الشر. وبوجه خاص يريد أن يكون مشغلاً لإعادة صهر القيم، ولكنه تقويم جديد يمكنه أن يكون، مع وضع التاريخ بين هلالين، عودة إلى مصادر الإسلام.

فما هي طبيعة هذا الفن المعاد تقويمه؟ في رأي فناننا، لا بد للفن من العودة إلى الشعب، والاستلهام منه، وبذلك لا بد له من ايقاظه وتنويره. من هنا جدواه، والتزامه الكلي تجاه الفكروية (الإسلام) ووظيفته التربوية؛ وكل فن منحرف عن هذا المبدأ، يكون مشوّشاً، برّاقاً، «تزيينياً»، وبالتالي يتعيّن عليه أن يكون طبيعياً، واقعياً، يظهر الأشياء كما هي، دون تصنّع، دون تدليس ودون تكلُّف. أما موظفنا الكبير، فيرى أن الفن الصحيح هو ذلك الذي يقف فيه الفنان إلى جانب الشعب، ويرى العالم من خلال النوافذ التي فتحها الشعب، وبالتالي حين يصغي على هذا النحو **للصوت الشعبي**، يغدو مرشده ومنوِّره. وبالنسبة إلى الفيلسوف، يعتبر الرجوع بمثابة تدفق وشيك لفنٍ رحماني، بمثابة نوع من التحالف الجديد مع الألوهة. باختصار، يؤدي التكيّف مع الوضع السابق إلى اختلال آخر، في نهاية المطاف، لأن وهماً كبيراً يرتسم وراء هذه الخطابات كافة: الاقتناع العميق بأن الزمن الطولي للتاريخ قد جرى تحويله إلى زمن دائري، وأن نقطة الرجوع قد جرى استدماجها مجدداً، وأن الحداثة قد جرى قطعها بذلك وتجاوزها.

يبدو أن فناننا قد وجد هذا التكيُّف مع الوضع القديم في المنطقة، في الالتزام، في دم الشهيد وفي حب الشعب. لكن الموضوعات التي يذكرها لكي يؤيد نظرته تشبه، بكل طرافة، نظرية الواقعية الاشتراكية، التي أعلنت مبادؤها في أثناء مؤتمر الكتاب المعقود في موسكو سنة ١٩٣٤. يقول النص إن الواقعية الاشتراكية تطالب الفن بـ «تمثُّل حقيقي، ملموس تاريخياً، للواقع في تطوره الثوري. وفوق ذلك يتعيّن عليه أن يُسهم في التحوّل العقائدي، وفي تربية الشغيلة بروح الاشتراكية». ويذهب **قاموس الفلسفة**، الصادر في موسكو سنة

١٩٦٧، إلى أبعد من ذلك: «إن الأسس العقائدية والجمالية للواقعية الاشتراكية هي التالية: الإخلاص للعقيدة الشيوعية؛ وضع الفنان نشاطه في خدمة الشعب وروح الحزب؛ الارتباط الوثيق بنضالات الجماهير الكادحة؛ الانسانية الاشتراكية والأممية؛ التفاؤل التاريخي؛ رفض الشكلية والذاتية والبدائية الطبيعية على حد سواء»[١٠٦].

لن تتاح لي الفرصة هنا لتطوير أسس هذه المشابهات، لذا أكتفي بالقول إن توافقات هذه الأطروحات السوفياتية مع الوظيفة العقائدية للفن في إيران الاسلامية، هي توافقات مدهشة. فحين يبالغ كثيراً في تمجيد الشعبوية والقيم الرعاعية، وفي تجذير وظيفة العقيدة بإفراط، إنما يؤدي ذلك إلى منطق حصري ويجري تحويل الفن والفكر في اتجاه المنفعة، الأمر الذي يفضي، حتماً، إلى نوع من الواقعية الاشتراكية أو «الاسلامية»، إذا شئتم. لذا يبدو لي أن الفن الشعبي في ايران الثورية، على الأقل في مظاهره الشعبوية والدعائية، هو في طريقه إلى الخضوع، بشكل غير واع وبمداجاة، لمسار سأصفه هنا بمسار التفريغ السوفياتي. يُضاف إلى ذلك أن معظم العناصر مجتمعة فيه: ذكر الواقع الثوري، الذي يحل محل بؤس الواقع المعاش، المنحطّ أكثر فأكثر؛ الفجوة بين مخططين واقعيين متباعدين: الحياة اليومية كما هي، وهذا المجال الخادع/ الوهمي الذي يعد بأملٍ بعيد؛ الوظيفة التربوية للفن المفترض فيه شفاء الإنسان المرتهن ـ وهو بالمناسبة المحروم الاسلامي ـ؛ وأخيراً الدور الانقاذي للعقيدة القدسية.

أما موظفنا الكبير فهو أيضاً لا يسير على أربعة دروب، إنه يهاجم أولاً مؤسسات الحداثة الثقافية، التي يعتبرها بمثابة الصيغة الإيرانية للعدمية الغربية، التي ترمز إليها سلالة آل بهلوي. كل شيء يمرّ من خلالها: مدرسة الفنون الجميلة التي أدارها عند تأسيسها الفرنسي أندريه غودار؛ فن العمارة الأخمينية الجديدة الذي أنشيء في عهد رضا شاه، وكذلك ترجمة كتاب زرداشت المقدّس (الآفستا) إلى الفارسية الحديثة. هكذا، جرى قيام تعارض بين الإيرانية والغربية وتوضيبها في مستودع قطع الغيار البائدة. **الإمام** هو الترياق الوحيد الشافي من هذا المرض. فهو وحده اللاحم الحقيقي، الأسطوانة المتحركة للعودة

إلى القديم. إنه هو الذي يكنس الثقافة الفاسدة من الشوارع، ويسترجع الثقافة الأصيلة المكبوتة داخل المنازل والبيوت. إن استرجاع القديم يعمل على نحو يعيد ظهور المكبوت، فيطفو على السطح ويطرد الوحش النجس من المجال العام ويبعث طهارة الدين، معدِّلاً بذلك مضمون نظرتنا إلى العالم والوجود. وإلى مَ نصل نحن بهذه الطريقة؟ إلى خلاصنا، أخيراً، من التفرنج الشيطاني الذي يعتبر مصدر كل ارتهان.

ولكن هاكم الفرق! وهو أن موظفنا الكبير يستعمل ـ ربما على مزاجه ـ اللغة نفسها التي يريد محاربتها، أي لغة المتفرنجين؛ وبكلام آخر نقول إنه يستعمل خطاباً ما بعد هيغلي يستفيض بمرح في شرح العدمية النيتشوية والارتهان وازدواج الوعي. وربما لا يأخذ في الحسبان أن الإطاحة السياسية بالنظام لم تبدِّل بنية الحداثة المستبطنة، وإنما بدّلت مضمونها فقط. بعبارة أخرى، نقول إنه يلصق، بفضل الإضفاء الإسلامي، معرفة خطاب ما قبل الحداثة، فوق واقع اجتماعي متأخر عنه تاريخياً. هنا أيضاً نشهد تشابك جذرين يشوِّهان بعضهما بعضاً، ويتمكن أحدثهما (الحداثة) من الهيمنة بنيوياً على الآخر. فلنكن جدّيين! هل يمكن حصر حداثة صارت، برضانا وبالرغم منا، ظاهرة لا رجوع عنها، قدر المعمورة والشكل القبلي لرؤيتنا للعالم؟

كل شيء يغور في الحداثة، وفي المقام الأول أولئك الذين يعتقدون أنهم قد حاصروها. إن العودة إلى الذات ـ على افتراض إمكان تحققها على المستوى الجماعي ـ لا تطول أبداً المرحلة ما قبل الحديثة (الإسلامية). فوق ذلك لا ندري بالضبط أين توجد هذه الذات. فعندما يظن المرء أنه قد بلغها، يكون الأوان قد فات بكل أسف: فتظهر الذات في توريات أخرى، مغطاة بأقنعة التاريخ. إن كل الآلات والوسائل التي يستعملها النظام الاسلامي: وسائل الاعلام، الأسلحة، الأجهزة المتطورة، تحزيب الجماهير، هي كلها البنى التحتية لتنظيم معيَّن للوجود، بات مستقطباً لجوهر التقنية. فالتقنية، كما يقول لنا هيدغر، ليست فقط وسيلة؛ إنها طريقة كشف، أي طريقة للحقيقة»[١٠٧]. ولكنها إذا كانت خطراً، فإن هذا الخطر ينقذ بذاته. يقول ڤاغنر في

«parsifal»: إن السلاح الذي جرح، هو وحده الذي يشفي الجرح.

أما فيلسوفنا، فإن رؤيته للرجوع تمجِّد ترجيعات نغميّة هيدغرية، وهو بالتالي يرى مصير العالم والدين والفن من خلال الشبكية الوجودية **لنسيان الوجود**. إن فن الغرب هو فن شيطاني، لأن الحقيقة تتخفّى فيه وتتحجب في صورة الأنا، صورة التكبّر والنفس. وإن الفن المقبل المرشح للولادة في خلال هذه العودة للقديم، هو، بالعكس، **فن رحماني**، إنه عصر الرحمة والحوار والإبلاغ المباشر. هنا يمّحي دور الفن وراء بارقة الحقيقة ويغدو الفن مجهولاً من جديد. ولكن عندما يدخل الدين في المنفى وتنسحب الألوهة، عندئذ يتسابق الفنانون والشعراء بوجه خاص إلى فضل **تجديد العهد**، وإحياء الدين، ويتعاون جميع الفنانين على القيام بهذه المهمة المقدّسة. هذا التجديد هو إنشاء الجمهورية الاسلامية، ويأمل فيلسوفنا أن يولد شعراء وفنانون كبار عما قريب، لأن علامات ظهورهم باتت مرئية. ومن جهة ثانية، إذا كان النظام الحالي قد فقد الاتصال بالفنون التي صارت غريبة عنه، إذا جاز القول، فإن سبب ذلك هو ارتباط الفن المعاصر بالوجه النفساني (الشيطاني) للحداثة.

إن كل الاستدلال الرفيع لفيلسوفنا يرتكز على تأويل هيدغري للحقيقة. وبالإجمال، كان لا بد من فيلسوف ألماني من القرن العشرين، منكبّ على المراحل «التاريخية» للفلسفة الغربية، ويقوم بتأويلها في اتجاه تغييب الوجود، ويكشف، على طريقته، مختلف الخطابات عبر الزمن، حتى يعلم بذلك إيراني قاطن في طرف العالم، فيقرأها عبر ترجمات فرنسية، ويعتبر أنه معني بمسألة ليست مسألته؛ وذروة الوهم، اعتقاده بأنه يكتنه في تبشير الألماني المسيحاني، الحقيقة الروحية للتجدُّد الإسلامي.

هذا ما يتعلَّق بخريطة التأثير والنفوذ! ونسأل ماذا يمكن أن يكون خطاب فيلسوفنا، لو أن هيدغر لم يقم بتقديم مفتاح التفسير؟ وماذا كان يمكن أن تكون مواقفه تجاه الغرب، لو لم يُبتر هذا الغرب ذاته بسكين المشرِّح؟ لأن سلاح الهدم أعطانا إياه الغرب ـ ويجب أن نمتلك الشجاعة على الاعتراف بذلك، وإن فيلسوفنا المتجلبب بالجلابيب المدرسية للمفكرين الاسلاميين لا يعجز فقط عن

تحديدها في مكان ما، بل يعجز أيضاً عن رفعها في مواجهة تيارات الغرب الجهنمية. وربما تكون المانيّة (المثنوية) التي يظهرها فيلسوفنا هي الأشد والأقوى بين كل المثنويات التي صادفناها حتى الآن؛ ذلك لأنه يتخفى وراء مصطلحات بناءة من طراز كشف، حقيقة، تجديد العهد. وما أكثر المفردات البيانية الطنّانة التي تذكّرنا بلغة الأنبياء القدسية، أكثر مما تذكّرنا بتأملات المفكرين الانتقادية.

وبالتالي، يتهجّم فيلسوفنا على الشيطان ذاته، بواسطة مصادرات ومسلمات غربية؛ وبالمناسبة، بواسطة «الميثولوجيا» الهيدغرية. وبما أنه حدد موضع الشيطان وحيَّده، فإنه يضفي الملائكية على كل ما يبدو نقيضه المقابل: النظام الروحاني الجديد. ولئن ظل هذا النظام لامبالياً بالفنون السابقة لولادته، فذلك لأن هذه الفنون، شيمة النظام الذي كان يدعمها، قد تعاونت مع الشيطان واشتركت في مكائد ومؤامرات مشبوهة وسالبة. وباختصار، لم تكن فنوناً «جدية»، وبما أنها لم تتحاور مع الروح القدس الذي استولى على العالم بأسره، وبالدرجة الأولى على فيلسوفنا ذاته، فما عليها إلاّ أن تخلي الساحة؛ ومع ذلك، ليس الوضع ميئوساً منه، لأن فيلسوفنا يعلن بإلحاح الولادة الوشيكة لعهد جديد، متى؟ لا أحد يعلم ذلك. وبانتظار ظهور هذا الفن العجائبي العظيم، نشير إلى أن الفن الحالي في البلاد هو في طريقه إلى نوع من التفريع السوفياتي. وربما سيجعلنا فيلسوفنا نلاحظ أن الإضفاء السوفياتي هو مرحلة تمهيدية للتجدُّد الروحي، وأن العودة إلى النبي تستوجب المرور بماركس أولاً. أو بكلام أفضل: لكي تصبح ولي الله، لا بدَّ لك من أن تكون، أولاً، ولي الشعب.

وإذا أخذنا في الاعتبار الاختلالات المتنوعة التي وصفناها على امتداد هذا الكتاب، فلا مناص من الملاحظة أنها، علاوة على تركيبها الهجين، تستوحي من منطق حصري تقريباً. إن شيطنة الآخر هي تمجيد ذاتي للذات؛ تمجيد ذاتي للنضالات التي تضع معذّبي الأرض في مواجهة المستوطنين المحليين، وتضع اللاجئين في مواجهة المنفيين، والثقافة الأصيلة في مواجهة ثقافة الشارع، والفن الرحماني في مواجهة الفن الشيطاني. وها هو التعارض الذي لا يقبل الخفض والحصر؛ فهو لا يستطيع أن يعمل، إلا من خلال التقريظ الهلاسي للذات

والرفض الهذياني للآخـر. كما أنـه لا يستطيـع العمل إلا بـالتصفيح والتلصيق، لأن جزءاً من وجودنا يظل غريباً، بشكل غير واعٍ، ومحتـوم وبلا شفـاء. ولكن ما يجري طرحه ليس الذي اكتشفناه بذاتنا، بـل الغرب كـما هدم نفسـه بنفسه. هنا، نرى جيداً التأثير الكاسح للأفكار الصادرة عن الغرب، والتي يقوم الغرب بجلدها بقسوة في أيامنا. إنها نظرة الآخر التي تعكسها لكم المرآة؛ فكل ما كبَته الغرب يقعِ فوقه مغتنياً بشوائب ألف مفهوم سيٍّء، وكل ما كان قد أبعده ينهـال عليه، مثقلاً بالأثر التضخيمي لألف مجهر مشوِّه.

هكذا نكتشف الغرب من خلال فلاسفته وعلمائه النفسيين والاجتماعيين. إن نظرتنا مبتورة؛ فهي ناقدة للغرب، لكنهـا عمياء عن أحـوالنا. صحيـح أن نقد الآخـر يعطينـا قيمة؛ فـلا نغدو ذواتنـا إلا من خلال نفي الآخـر، لكن المرحلة التـالية التي يمكنهـا أن تقوم عـلى نفي هذا النفي (كـما يقول هيغـل)، واكتشاف الآخـر المختلف والمتماهي مـع ذاتـه في آن، لم تبصر النـور بعـد. إن ظهـورهـا يستلزم مستـوى آخر من الـوعي. ربما يستلزم، من يـدري؟ مستـوى آخـر من الموضوعية، وبفعل التناقض والمفارقة، ربما يستلزم إفقاراً داخلياً للوجود.

الكتاب الرابع

المرتكزات الاجتماعية للاختلالات

I
المثقــــفون

فلنقل بادىء ذي بدء إن قسماً كبيراً من مثقفي العالم الاسلامي يستحمون في حقل الاختلالات. وفوق ذلك، ليست وظائف المثقف والعالم والكـادر محسومـة فيه مثلما هي محسومة في الغرب. فبالنسبة إلى جمهـور أبناء جلدتنـا وديننا، يعتـبر المثقف، بلا ريب، هو ذلك الذي يحسن القـراءة والكتابـة، ذلك الـذي يمارس نشاطاً ذهنياً، سواء كان طبيباً، كاتباً، مترجماً، مهندساً، استـاذاً، أم كادراً. إن المثقف، بوصفه «وعياً تعساً» للمجتمع، يشكِّل فئة مستقلة، يقوم مركزه المعرفي على النقد، لم ير النور بعد في بلادنا. لذا، لا يتمتع حقاً بمكانة خاصة. والأكثر بـروزاً هم أولئك الـذين يعارضـون السلطة، ويكون عملهم سيـاسياً قبـل كـل شيء. وإذا جاز القول، يشكِّـل هؤلاء النواة الصلبـة للمثقفين الملتزمـين، وهم بذلك فكريّون ومنظّرون أكثر مما هم مثقفون.

في عـداد المهام التي تقـع على كـاهل مثقفينـا، يجب التمييز أولاً بـين وظيفـة الترجمة، التي تلعب دوراً أسـاسياً في البلدان غـير المستعمرة، التي لم تعـرف لغة غربية كناقلة ثقافية. ونظراً لكون المترجمين قد وصلوا إلى مصادر المعرفة الحديثة، فإنهم يتمتعون تقريباً بـالامتياز نفسـه الذي يتمتـع به المفكـرون الذين يـترجمون لهم. إنمـا المترجمـون هم وسطاء المعـرفة؛ إنهم أولئـك الـذين يكيِّفـون المعـارف المتنزِّلة من العلوم الانسانية والطبيعية مـع بيئة غـربية في نهايـة المطاف عن تلك

العلوم، حتى لا نقول إنها معادية لها. ففي مجال المنشورات، مثلاً، يرتدي إسم المترجم أهمية مساوية، إن لم تكن أكبر من اسم المؤلف الذي يترجم له.

بعد ذلك يأتي القسم الأكبر من المؤلفين والكتاب والصحافيين الذين يستعملون الترجمات هذه، نظراً لمعرفتهم الناقصة باللغات (هناك بلا شك استثناءات كثيرة)، ومعظم هذه الترجمات رديئة جداً. فقد جرى وضعها غالباً خارج السياق، وقامت بتغذية جيل كامل من الكتاب والمثقفين الذين يوزّعون ذات اليمين وذات اليسار نتف معلومات مفككة، ويستخدمونها عشوائياً لإسناد أفكارهم. ومن هنا الأحكام الجاهزة، وهذه الرؤى الحصرية، التي تستخدم اللعن والحِرم أكثر مما تستخدم الاستدلال المعلل والانتقادي. وبما أن الترجمات تجري، من جهة ثانية، بلا سياسة متماسكة، بلا رؤية شمولية، فإنها تقدِّم نفسها كأنها كتل من معارف متناغمة، يمكنها أن تسمح لنا بأن نعرف مدرسة فكرية إلى حدٍ ما، لكنها تنتشر على شاكلة معارف متناثرة، غير مرتبطة بأي سياق خاص، تقوم بدلاً من توجيه القارىء في مجال متخصِّص، بتضليله وتشريده في متاهة العلوم الانسانية، وهي تفتقر افتقاراً شديداً إلى خارطة فلسفية تحدِّد موقع التيارات الفكرية في إطار مناسب.

نقرأ مثلاً كتاباً لسارتر، ولكننا لا نعرف أي دور يحتل هذا الكتاب في الفكر الفرنسي المعاصر، وما هي المصادر التي نهل منها، وإلى أية عائلة فكرية ينتمي، وما هو ارتباطه بالوجودية الألمانية، وأخيراً ما هي المكانة التي يشغلها في فلسفة أوروبا المعاصرة. ويُعامل فرويد كأنه رائد الجنس، وبالتالي كأنه «متهتِّك» (يكفي أن نقرأ الفظاعات التي يرويها وينسبها إليه المنظّرون الإسلاميون)، ولكنهم يجهلون الثغرات المعرفية التي فتحها فكره في تيار العقلانية الحديثة، كما أنهم قلّما يهتمون بالمدى الواسع لعلم نفس الأعماق، فلا تدخل في الحسبان الرؤية البعيدة لمختلف العصور التاريخية، والاختلافات التي تسم الانتقال من عصر إلى آخر، إلا دخولاً نادراً. فلا يعلم القارىء ـ ومرد ذلك إلى عدم حيازته رؤية تواصلية، خطية للتاريخ ـ ما هي البنى المفهومية الكامنة وراء شتى مراحل التاريخ الغربي، الذي صار تاريخ المعمورة بأسرها، شئنا ذلك أم أبينا.

إن هذه الثغرات الفاغرة لا تتوصَّل إلى تكوين مجمع معرفي متناسق، وبما أنها تشكِّل «ثقوباً» في شبكة المعارف، فإنها تستسلم للإمتلاء بالاستنتاجات المتسرِّعة والمزاجية جداً، التي يتخيلها القرّاء غير المتنورين، بحيث تتكوَّن عن هؤلاء المفكرين التعساء النظرات والرؤى الأكثر تشوهاً. وإلى الاختلالات الكثيرة جداً في المصطلحات، تنضاف التشويهات التوهمية التي ينتجها المخيال، وتتراكم المفاهيم الخاطئة وتتضخم، مثيرة، بدورها، مفاهيم خاطئة أخرى أكثر فداحة، بحيث ينتهي الأمر بنا إلى العيش في عالم مرايا مشوِّهة، حيث تكون الأفكار الجوهرية كلها فاسدة في أساسها بطريقة ما. إن هذه الاستيعابات الزائفة تخلق وعياً فاسداً يكون أشد ضراوة من الحس النقدي الذي يكون قاصراً حين يرمي إلى تفكيك الأفكار وربطها بسياقها المناسب. زدْ على ذلك أن الفكر يكون متّجهاً نحو الأسطرة، وذلك بحكم شحنته الدينية (اللاواعية غالباً)، وأن سلطة الفكر التحليلية الساعية إلى تفكيك الأشياء وخفضها إلى عناصرها البسيطة، لم تتجذَّر فيها تمام التجذُّر. عندئذ تهيمن السلطة التلفيقية وتقوم بصهر عشوائي للأفكار الأشد تعارضاً، وتؤول إلى اصطناع مفاهيم مختلطة، تعكس بهذه الطريقة منطقة تهجين مفهومي.

كما تصدر أهمية الترجمات عن كوننا لم نفتكر بذاتنا إلاّ قليلاً جداً. فثقافتنا الغنية، ذات البناء القروسطي، لا تسمح لنا بفهم الانقطاعات والانكسارات الكبرى في الأزمنة الحديثة، كما أنها لا تأذن لنا بالإفادة منها. فمنذ عدة قرون، لم نعد «نرقص على ايقاع»، ولم نعد نحتكّ ونتفاعل مع التحوّلات العظمى التي هزَّت العالم. وإن هذه المفارقات جعلتنا أكثر تبعية واستلحاقاً بالعلم الغربي، والتبعية ثقافية قبل أن تكون اقتصادية أو سياسية.

إن الترجمات الرديئة باتت، وهي تصطنع اصطلاحات متموّجة، من العوامل الفعّالة في صنع حقل واسع من الاختلالات المفهومية، وذلك لعدة أسباب: فإذا كان معظم المترجمين ذوي معرفة حسنة نسبياً بلغتهم الأم، فإن معرفتهم باللغات الأجنبية، التي تمارس غالباً بصعوبة كبيرة وفي سن متقدّمة، وتفتقر إلى أمور كثيرة. وحتى لو افترضنا أن هذه المعرفة ملائمة، فهي تشكو من نقصين:

النقص الملازم لإرث الثقافة الغربية، والنقص المتعلّق بالعلم المدرسي للعالم الايراني ـ الاسلامي. فمن الظواهر النادرة جداً أن يكون ثمة مترجم ذا معرفة متناسبة في اللغتين، وفي الوقت نفسه ذا دُربة صحيحة في الثقافتين اللتين ينقل من إحداهما إلى الأخرى.

زدْ على ذلك أن اختيار الترجمات لا يتم من جرّاء التقارب، أو بفعل الاهتمام بوضع خرائط للمعرفة، أو تكرار الأقاليم المستشكفة، بل يتم وفقاً للالتماس الفكروي. فهذا النزوع الفكروي جعل جزءاً كبيراً من أعمال مكسيم غوركي تترجم في ايران، بفضل مجهودات حزب توده في الأربعينات، وجرى الاعتراف به بوصفه الكاتب الأكثر تقدمية في الأزمنة الجديدة، كما أن رومان رولان، المتميز بالشهرة العالمية ذاتها، كان قد أصبح أعظم كاتب في العالم.

كما تضاف مسألة الترجمات المزدوجة، إلى هذه الثغرات في الترجمات المشوَّهة. فيترجم كتاب انكليزي إلى الفارسية انطلاقاً من الفرنسية، أو يترجم إليها كتاب الماني انطلاقاً من الترجمة الانكليزية. إن ترجمات كتب إلى الفارسية، انطلاقاً من الترجمات التقريبية في اللغات الأوروبية، تزيد أيضاً من تفاقم المفاهيم السيئة، وتقوم بتوطيد حقل اختلال الأفكار، توطيداً كبيراً.

أحياناً، تشاء المصادفات أن يكتسب كاتب مجهول أو رديء في أوروبا، شهرة ومكانة غير متناسبتين مع شهرته الأصلية، ولا مع عمقه؛ والفضل في ذلك كله يعود إلى ترجمة ناجحة. فقد كان كتاب غوستاف لوبون **حضارة العرب**، مرجعاً ملازماً لعدة أجيال من الملالي في ايران، كان لوبون يشدِّد على عظمة العرب، ويشرح أسباب انحطاطهم: انحلال غريزتهم الحربية، نيرُ قانون جامد يعيق التقدّم، تجزؤ امبراطوريتهم، وأخيراً التمازجات العرقية[1].

إن معرفة المفكرين المسلمين الايرانيين بهيغل مثلاً، تنحصر في كتاب **و.س. ستاس**[2]، الذي ترجمه حميد إنايات. صحيح أنها ترجمة ممتازة، لكنها غير ملائمة لاستخراج أي استنتاج متين حول عملاق الفكر الألماني هذا؛ وأن قسماً كبيراً من الأعمال المقارنة **لمرتضى مطهّري**، الفقيه والفيلسوف الشهير

جداً[٣]، يستوحي هـذه الترجمـة؛ زدْ على ذلـك أن مطهّـري غالبـاً ما يخلط بـين ستاس وهيغل، وإن استشهاداته التي يوردها في بعض أبحاثه[٤] هي من ستـاس وليس من هيغـل. لكن ما يصـدم أكثر، فضـلاً عن هـذا الالتبـاس، هـو لَبْسُ السيـاقـات. إن مـطهّـري وهيغـل لا يتكلّمان اللغـة نفسهـا، ولا يستنـدان إلى المعطيات الغيبية ذاتها. فمطهّري يريد فهم العالم الهيغلي وحتى ما بعد الهيغـلي، بواسطة الشبكة المفهومية ما قبل غاليليه، وبواسـطة اقتناع حميم بتفـوُّق الإسلام الذي لا يرقى إليه الشك، لأنه كان يعيش في آخر القرن العشرين هـذا. ولو لم يكن الأمر متعلّقاً إلا بالفهم المحض، لكان الأمر مشروعاً، ولكن مطهري يريد علاوة على ذلك انتقاد مفكر غريب عنه، من حيث السلالة واللغة والعـالم، لأن بين الاثنين تندرج الفجوات المعرفية الناجمة عن المتغيّرات الجذرية والرؤيـوية في العالم. فحتى وإن كان مطهري ماهراً عبقرياً في حصافته، فإن ترجمـة كتاب عن هيغـل بالانكليـزية لا يمكنهـا أبداً أن تسمـح له بـإدراك التضمينـات السـلالية لروحية المفكـر الألماني. وفـوق ذلك أن مـا يدهش مـطهري هـو التفريق الـذي يقيمه هيغل بين العلّة والعقل. فهذا التفريق أساسي، نظراً لأنه أساس منـظومة العقل بالذات، الأساس الذي يفترض مسبقاً وجود مبـدأ أول ليس علة، يمكن للعالم أن يكون معلوله، بل هو عقل يكون العالم نتيجته المنطقية.

إن مطهري، إذ يستنـد إلى مقدمـات أولية الـوجود في العـرفان الاسـلامي، يؤكـد فجأة أن هـذا التفريق يسقط، لأن العلة الأولى، هنـا، هي في آن ذاتيـة البناء، حرّة من كل علّة، ذاتية الإيجاء، مستقلة عن كل عقل، ونظراً لأن العلة والعقل هما مفسّران للعالم كله. هذا إذن ما يتعلّق بالمفارقة، ليس مفكّـرانا عـلى طـول الموجـة نفسها. إنهما بعيـدان من ذلك، فـأحدهمـا يتكلّم لغـة الفلسفـة، وثانيهما يغوص في تنظيرات وافتراضات الحكمة الإلّهية الـرفيعة. وبـين الاثنين ـ وهذا ما يجهله مطهّري ـ جـرى نقل الأوليـة من الموجـود إلى المعلوم/ المعروف؛ وبين الاثنين، هنـاك أخيراً هـذا الكهل ديكـارت الذي كـان هيغل يقـول عنه، بإعجاب، إنه اكتشف الأرض الجديدة للفلسفة، أي الذاتيّة.

من جهـة ثانيـة، كثيرون هم المثقفـون الذين يعـرفون الفكـر الغربي معـرفـة

جيـدة، لكنهم غير قـادرين على نقله إلى لغتهم الأم. إنهم أولئـك الذين فقـدوا كل اتصال بذاكرة البلد، حينما أجروا دراسـاتهم في الخارج منـذ طفولتهم أو في سن المراهقة. صحيـح أن بعضهم يسترجعـون اتصالهم المفقـود بقوّة مجهـوداتهم المبـذولة، ويستعيـدون الـوقت الضـائـع، وينتهي بهم المـطاف إلى ايجـاد وسيلة تعبيرية مناسبة كثيـراً أو قليلاً. لكنهم نـادرون، لأن هذا يستلزم رجعـة، وتعلّماً قاسياً وبشكل خاص يستـوجب صبراً في مـواجهة كـل محك ومحنـة. كما يستلزم هـذا إعادة قـولبة ونمـذجة للعـادات الفكريـة التي لا يسهل تحصيلهـا في معـظم الأحيان.

ولئن كان بعض الشبان، المقـطوعون عن فـروع العلوم الانسانيـة الحديثـة، يعاودون اكتشاف ثقافتهم الشخصية من خلال الموشـور التشويهي للمستشرقـين المتميّزين، فإن شباناً آخرين يعيشون في البلد ولا يملكـون هذه الامكـانية، إنمـا ينهجون الطريق المعكوس: أي أنهم يهتدون إلى الغرب بفضل الترجمات الـرديئة التي يقوم بها متفـرنجون «محلّيـون». من هنا الفصـل والخيار هنـا وهناك، لـدى المتفرنجين والسلفيين المزعومين عـلى حد سـواء؛ فعلى الـدوام يوجـد في مكان، شيء ما مختلّ، هوّة ما لا بد من ردمها، وتمثّل هذه الفجـوات ثقوبـاً متغضّنة في نسيج المعارف والمعلومات.

١ ـ مستويات الخلاف المتعددة

نلاحظ خلافات وفوارق ثقافية مهمة داخل البلد. وهي خـلافات نـاجمة عن مقام الطبقات الاجتماعية والثقافات الشعبية أو الحـديثة المتعلّقـة بها. فـإذا ظلت الطبقات الميسورة والمتفرنجة على هـامش حياة البلد الفكـرية نسبيـاً، فإن الأمـر مختلف بالنسبة لبرجوازية المدن الصغيرة التي تشكّل جمهـور المتعلمين والمثقفـين، الذين يعانون صعوبـة في فك رمـوز الكتب الأجنبية ويثقـون في معظم الأحيـان بـالترجمـات[٥]. وهؤلاء يشكلون، بخاصـة، نواة المثقفـين الذين يحتلون مقـدمة المسرح؛ فهم يدبّجون المقالات في الصحف، في الدوريات والمجلاّت، ويلقون الخطب هنا وهناك، ويكونون متسيّسين جداً في معظم الأحيـان؛ وهم من علياء برجهم يمارسون ديكتاتورية الذوق السيء والرداءة. وإن هذه الجماعـة تستمتع،

بحكم انتمائها إلى الطبقة المتوسطة، بتربية سلفية معينة، وتعيش وجدانياً في برج ثقافة الشعب. صحيح أن الدراسات العليا التي تـابعها بعضهم قـد شوَّهت إلى حـد كبير هـذا المكسب العائـلي الأول، ولكنهم لا يشعرون أنهم مـرتاحـون مع طبقة التكنوقراطيين الأكثر يسراً وتفرنجاً.

ماذا يتعيّن أن يقصد بالبرجوازية الصغيرة؟ عبد الله العروي(٦) وضـع تفسيراً لا يبـدو مناسبـاً. يقول لنـا **العروي**: في التحليـل الماركسي ليست الـبرجوازيـة الصغيرة طبقة، زد على ذلك أن الماركسية قـائمة عـلى نفي البرجـوازية الصغـيرة بصفتهـا هذه. إنها شبكـة متنافـرة بالمقـارنة مـع الثلاثي المـأثور: الارستقـراطية العقارية، البرجوازيـة، البروليتـاريا. إن الـبرجوازيـة الصغيرة مجمَّـع متنافـر من جماعات وجماعات فرعيّة، ليس لها أية مكانة محددة في عقلانية النظام الرأسمالي، الأمر الذي يجعلها تلوذ بماضٍ تحنُّ إليه. إنها تضم في ايران طبقة وسطى متنافرة وواسعة جداً، تشمل صغار تجار البازار، وبعض فئات الموظفين وصغار الملاكين العقاريين، الخ. ثقافيـاً، هذه الـطبقة أكـثر تعلقاً بـالقيم التقليديـة من الفئات الأشد يسراً، فئات الكوادر والصناعيين ورجال الأعمال.

إن الطبقات الثـلاث ضعيفة العـدد في البلدان الاسلاميـة، مثلاً في ايـران، جرى خفض الارستقراطية العقاريـة إلى العُشر، في غضون الإصـلاح الزراعي الذي قام به محمّد رضا بهلوي (١٩١٩ ـ ١٩٨٠) في الستينات. وأن البروليتاريا المتحدِّرة من الصناعة الجديدة قليلة العدد، وتشكِّل طبقة مـرفهة نسبيـاً (تشارك في أرباح المنشآت)، بفضل ثورة الشاه البيضاء. إن البرجوازية الصناعية ظاهـرة جـديدة ولـدت في سياق تصنيـع البلد الواسـع في خلال الـ ٢٥ سنـة الأخـيرة. **والعروي** محقّ في قوله إن البرجوازية الصغيرة، أو هذه الطبقة المتوسطة الـواسعة جداً، ليست ترسبية، بل هي أكثرية في البلدان الاسلامية.

نجد مجدداً داخل هذه الجماعة التباين بين الاتجاهات الحديثة والسلفية، وفيها يميّز العروي أيضاً بين نموذجين للمثقفـين: المثقف الانتقائي والمثقف السلفي(٧). ويبدو لي أنه يتعينّ، في عداد هذين النموذجين للمثقفين، إجراء تمييزات أخـرى بخصوص إيران، لأن الأمر لا يتعلّق بجماعات متجانسة/ متماسكة. من الممكن

أن نكون أمام مثقف علماني ـ لا يهم إن كان يمينياً أو يسارياً ـ أو أن نكون أمام مثقف مكوّن على الطريقة الغربية، ولكنه مهتم بإعادة القيم التقليدية ـ العاشقون للصيغة الاسلامية للثقافة المضادة ـ أو أن نكون أمام شخص يسعى إلى التوفيق بين الحداثة والإسلام، كما هو حال تيّار الإسلام المتنوّر عند مهدي بزركان، أو أن نكون أمام منظّر اسلامي راغب في الإطاحة بالنظام القائم للإسراع بإحداث الثورة الاجتماعية/ المهدوية (مجاهدو الشعب)، وأخيراً أمام أصولي متعصّب من طراز حزب الله. هذا يعني أن الفئات أو الأصناف غير محدّدة فيها تحديداً دقيقاً. صحيح أن هناك ثنائيات تتقاطع وتتشابك في مستويات شتى، ثنائية تكوينية بين هؤلاء الذين يتوصّلون مباشرة إلى المعارف الحديثة أو أولئك الذين يتوقفون عند الترجمات، ثنائية فكروية بين التقدميين والتقليديين. ومن جهة ثانية، يمكن أن ينتمي التقدميون إلى جماعتين تكوينيتين متباينتين (معرفة الغرب مباشرة ومداورة)، مثلما يمكن أن يتلقى التقليديون تأهيلاً حديثاً في الخارج، كما هو حال معظم التكنوقراطيين ذوي اللحى «الإسلامية» الذين عادوا من الولايات المتحدة.

مهما يكن التركيب الفكروي للمثقفين، ومهما يكن تكوينهم واختيارهم السياسي وعلاقتهم المزدوجة بالتراث، فإنهم يقعون بين قطبي المجتمع الإيراني البنيويّيْن: التكنوقراطيون ـ وأصنِّف في عدادهم كل الكوادر، المهنيين والعلميين ـ وعلماء الدين. كما تنعكس هذه الثنائية ذاتها في مختلف مؤسسات المعرفة. فالمعاهد العلمية تؤهل المهندسين، الأطباء، التكنوقراطيين، الذين يجري توظيفهم إما في القطاع العام أو في القطاع الخاص، ثم رجالات الآداب في المعنى الواسع جداً، الذين يغذّون الجامعات وكليات العلوم الانسانية والذين يعمل فائضهم الكبير ـ وهم غالباً عاطلون عن العمل بالقوّة ـ في شتى أجهزة الدولة (كان يعمل قسم كبير من المثقفين في جهاز التخطيط، وكان آخرون، مثلاً، موظفين في مختلف أجهزة البلد الثقافية)، ويمارسون مهنتهم كمثقفين ممارسة جزئية.

من ناحية ثانية، كان امتياز المعارف التقنية كبيراً، بحيث يتعيّن على التلاميذ

المتفوّقين جداً أن ينجحوا في مباريات دخول المدارس التقنية والطبية، ويتعيّن على التلاميذ الأقل موهبة أن يرتادوا كليات العلوم الانسانية، حيث يصبحون بعد عدة سنوات من الدراسات، مثقفين وموظفين في آن. إن عدد المثقفين الأحرار حقاً والذين لا يكونون في رعاية الدولة، هو عدد ضئيل نسبياً. وفي الوجه الآخر للطيف، أمامنا المؤسسات الدينية التي تكوّن الملالي، والتي حافظت نسبياً على الطابع القروسطي لبنيتها. من هنا الثنائية بين عالمين أكاديميين متعاكسين جذرياً، مع وجود شبكة ملحوظة ودقيقة بين الاثنين، من شتى ألوان العدوى الثقافية.

إن المثقفين معرَّضين جداً للأخطار، نظراً لوقوعهم بين نارين، نار التكنوقراطيين ونار علماء الدين. وهم، فوق ذلك، أولئك الذين يعانون بشدة من جراء كل الاختلالات التي تصيب عدواها خطر المعرفة. إنهم متفرنجون، على ذوقهم، من حيث مضمون خطابهم الفكروي المتميِّز، ويستفيدون من كل الأفكار غير المهضومة جيداً التي تحوم في الهواء، وهم فوق ذلك مناضلون وناشطون جداً؛ إنهم المحرّكون الأشد حماساً لكل التحريفات والتشويهات الفكروية. إن صلفهم كمسلوخين حيويين يجعل منهم أصحاب حقد وكراهية. ومن الممكن وضع كتاب كامل عن ظهورية الكراهية لدى هذه الجماعة من المثقفين المحرومين والمحبطين بوجه خاص، والكراهية صادرة عن حرمانات متنوعة: حرمانات متعلّقة بالمنظومة التربوية، بمعرفة اللغات، بكونهم أجروا دراساتهم في الخارج، بالتفرنج العلماني للعادات والآداب، (كونهم عاشوا مثلاً في وسط غير ديني، ميسور، حر، وتعاطوا مع الجنس الآخر بلا معوقات، إلخ). إن هذه المرارات المزمنة تسمِّم السلوك الذي يغدو عدائياً، بقدر ما يتّخذ اكباش المحرقة أهدافاً له. وهذه ترتدي أشكالاً شتّى: فهي إما أن تكون المنظومة القمعية العاملة لصالح الأجنبي، وإما أن تكون التكنوقراطيين، عملاء الامبريالية والمستوطنين الداخليين المعارضين «لمعذبي الأرض»، وإما الشبيبة المذهَّبة والمتفسّخة في الطبقات المتميزة، التي تحكي بلغة خاصة ملوَّنة بكلمات أجنبية ـ وبالتالي مرتهنة لثقافتها الخاصة؛ وإما، أخيراً، الرقابة الخبيثة، والكلية الحضور، هذه الدابة الدنسة التي تلتهم كل البوارق الخلّاقة.

بالطبع، هناك شيء من الحقيقة في كل ذلك، ولكن المرء حين ينفِّس كل ما عنده على هذه الأمور فقط ويمتنع عن تحليل العناصر المتعددة التي تنتج هذه الأوالات ذاتها (الميكانيزمات)، إنما يرفض تعميق مسألة تخفي أسبابها الظاهرة دوافع بالغة الأهمية، من ناحية ثانية. زد عى ذلك أنه لم يحدث أي شيء باهر يستحق الاهتمام، عندما زالت في وقت لاحق أجزاء كبيرة من هذه العوائق، بفعل المنفى والشتات الايراني. وكون العقبات نفسها قد ظهرت مجدداً، بعد اطاحة شديدة بالنظام، وجرى استرجاعها هذه المرة على نطاق أكثر تضييقاً من ذي قبل، إنما يدلّ على أن مماهاة المسالك ناجمة عن قوالب ثقافية متجذّرة في أعماق النفسية الجماعية، ولا بد لأي تفسير شامل من أن يأخذ ذلك في الاعتبار.

٢ ـ الخوف المزدوج من الانحباس

إن ما يميّز جماعة المثقفين الرديئين، الأكثر عدداً بلا شك، هو خوفهم المزدوج من الانحباس الثقافي، لأن هؤلاء المثقفين، على الرغم من مطالبهم الاجتماعية (وهذا أمر مبرر غالباً) والثقافية (وهذا أقل تبريراً)، غالباً ما يكونون عقيمين ولا يبدعون شيئاً أصيلاً. وسبب هذا الخوف الانحباسي المزدوج مأزقان اثنان، فهم يشعرون من جهة أنهم متفوقون بكل وضوح على عامة الشعب، الذين يأخذون عليهم تأخرهم التأريخي وظلاميتهم، مع امتداح أصالتهم المظفّرة، بكل مداجاة؛ ويحسون من جهة ثانية بدونية تجاه الغرب الذين يهيمون بمنتوجاته ويعلمون حق العلم أنّهم، رغم لغطهم الأصم، يعيشون على كاهل الحداثة، فالامتياز الذي يجنونه من جهة، يخسرونه من جهة ثانية. وطموحهم السري، المكتوم والمكبوت غالباً، هو أن يكون موضع اعتراف من العالم الحضاري المزعوم، وأن يرتفعوا إلى مصاف العالمية، وأن يتجاوزوا الإقليمية الموهنة التي تخنقهم. من هنا هذا القلق الذي يخلق نوعاً من الخوف الانحباسي المزدوج؛ ومن هنا أيضاً الشعور بعدم فهمهم الذي يفضي إلى نوع من الصلافة الأكّالة، عندما يكون المرء متعجرفاً ـ وغالباً ما يكون كذلك. وحين يؤخذون بين فكي كماشة الثقافة «المتقدمون» عليها، وعالم أوسع تبهرهم نيرانه الساطعة دون أن يتمكنوا من بلوغها، فإنما يكونون مسلوبين ومغرَّبين من الجانبين. إن **صادق**

هدايت (١٩٠٣ ـ ١٩٥١) كاتب ايران المعاصر الكبير، يختصر تماماً هذا الوضع المأزمي حين يصف ذاته بأنه «عصا مذهّبة ذات طرفين»، والذهب يجب أن يؤخذ هنا، كما يقول يوسف ايشاغبور[٨]، كما يؤخذ في الأحكام، بوصفه صورة الغائط، «لا من هنا، ولا من هناك، مطرود من هنا، ولا يصل إلى هناك».

لئن كان المثقفون يختنقون، وجودياً، في الخوف الانحباسي، فإنهم اجتماعياً يتأرجحون، كما قلت سابقاً، بين قطبين جاذبين: قطب التكنوقراطيين وقطب علماء الدين، والانتيلجنسيا الموزّعة بين هذين العالمين، لا تملك معرفة التكنوقراطيين الدقيقة/ المفيدة، ولا معرفة أصحاب الدين العضوية، المتماسكة، المدرسية؛ كما أنها لم تتمكن من صنع مركزها المستقل، الخاص بها، من خلال اشهارها سلاح النقد المخيف. فهي من دون النقد تكون بلا دفاع: إنها تحت رحمة كل الهجمات الفكروية وكل الأغلاط الاستدلالية والتحكّمية. وهي لا تدهش التكنوقراطيين الذين يحتقرونها ويعتبرونها انتيلجنسيا متخلّفة، ولا تدهش أصحاب الدين الذين، على الرغم من إقامتهم تحالفات تكتيكية معها، إنما يطردونها وكأنها ليست من طينتهم، وبالتالي يكون دورها على صورة العالم الخلاسي الذي تجسّده: دور نقل نوعين من الأفكار المتجسدة في خطابين متنافرين، ولكنهما يستطيعان الاتحاد ـ وهذا قد حدث فعلاً ـ في فكرويات المناضلين العدوانية.

ولئن كانت الانتيلجنسيا قادرة على الاضطلاع بدورها النقدي، فإنها قد تكون عند ملتقى هذين العالمين، بلا شك، ويمكنها أن تلعب دور نقطة الوصل بين الاثنين، وأن تمفصل خطابها على نحو ما، مع الحفاظ على سلامة ـ وهذا أمر مهم جداً ـ الخط الانكساري الذي يفصل ضرورة خلفيّتها المفهومية. لأن هذا الدور التفكري، الذي يؤدّى بلا تحزّب بوعي تام، يمكنه ايضاح المراتب المفهومية الكامنة وراء مختلف المعارف، وإيضاح الانقطاعات التي تسم الانتقال من معرفة إلى أخرى، والطرق الادراكية التي تميز كلاً من الخطابين. باختصار، كان في مستطاع الانتيلجنسيا أن تستصلح المجال الحر لتلاقيهما، دون أن تحصر أحدهما في الآخر، مع تسليط الضوء على تمانعهما وتشابكاتهما الخصبة على حد

سـواء. ولم يكن في امكانها القيـام بهذه الـوظيفـة إلا إذا ظلّت خـارج الانحيـاز والمنازعات المذهبية. إن السجال الأكبر حـول التفرنـج والعلاقـات بين الحـداثة والـتراث الذي رأى النـور في ايران، في الستينـات والسبعينات، كـان يمكنه أن يكون خصباً لو أن المتنازعين ابتعدوا عن الخلط بـين الخطابـين ولم يحضّروا، بلا وعي، الميدان لظهر ظلامية جديدة. ولكن حين يوضع المحراث قبل الثورين، وحين تلغم وتنسف أسس العلمانية، فإنما جرى قضاء الانتيلجنسيا الايرانيـة على الحداثة لصالح بدائية وجـدية، وبـذلك أخـطأت المرمى، لأن الأحـداث، بعد الثورة، كنستها حرفياً؛ وحين عجزت عن مواجهة العـاصفة، تمَّ القضـاء عليها لاحقـاً، وغابت في نـوع من الحياة السريـة، وعاشت خـاملة، بـين بـين، عـلى هامش النظام الجديد.

عمليّـاً، يبدو المثقفـون عندنـا كأنهم صليبيـون ذاهبون إلى محـاربة طـواحـين الهواء، أكثر مما يظهرون كمفكّرين حكماء يتأملون بهدوء وراء طاولة عملهم. أن يكون المرء مثقفاً في عالمنا، معناه أولاً معـارضة السلطة. وهـذا أمر ممكن فهمـه نـظراً لأن معظم الأنـظمة القـائمة هي، إمـا أنظمـة قمعية وإمـا أنـظمـة كليّـة صراحة. ولكن مما يؤسف له أن هذه المعارضة تـظل بدائيـة وحشويـة. فهي لا تترافق مع تحليل نقدي ولا مع نظرة إلى المستقبـل، ولا مع مـوقف ابتعادي عن السلطة. إن المعارض ينتفض على السلطة مثلما يتمرَّد المرء على أبيه أو أمّه، فهو لا يـأخذ أبـداً في الاعتبـار السيـاق الثقـافي للسلطة، ولا كيف حـدث أن هـذه السلطة مـوجودة وليس سـواها؟ وكيف حـدث أن النماذج نفسهـا تتكـرَّر بعنـاد وبوتيرةٍ متصلّبة؟ وكيف باءت بالفشل المجهودات الأكثر كـدحاً وثنـاءً؟ ومن أين جاء هذا الفشل الذي يتكـرَّر ويجعل الحيـاة قاسيـة جداً، فـلا ينجم عنه سـوى معـاودة إنتاج الانـزلاقات السرمـدية؟ لا يكفي تحليـل العـوامـل الاجتـماعيـة/ الاقتصادية ـ الرائج جداً منذ أن زوَّدتنا الماركسية السوقية بأدوات هذا التحليل. والمؤسف أن إطاحة النظام القديم بالثورة، لا يعادل إقامة نظام أعدل. إن الأمر غير ذلك تماماً. يقول **غاستون باشلار**: «قبل كـل شيء، يتعين أن نعـرف كيف نـطرح المسائـل. ومهما يقـال، فإن المسـائل في الحيـاة العلمية لا تـطرح نفسهـا بنفسها. وإن هذا **المعنى للمسألة** هو بالتحديد الذي يعطي علامة الفكر العلمي

الحقيقي. ففي نظر الفكر العلمي، كل معرفة هي رد على سؤال؛ وإذا لم يكن هناك سؤال، فلا يمكن أن يكون ثمة معرفة علمية، لا شيء يسير تلقائياً، لا شيء معطى، كل شيء مبني»[٩].

إن معنى المسألة هذا، الأولي في توضيح مصير بلادنا، نادراً ما أخذ في الاعتبار من جانب مثقفينا، وذلك ليس بسبب النية السيئة، بل لأنهم بكل بساطة كانوا عاجزين عن ذلك، نظراً لعماهة بصرهم وبصيرتهم، فهم لا يملكون التراجع ولا المعرفة. وإن ما كانوا يقولونه ويفتكرونه، كان قد بقي خارج السياق: خارج ظروف البلد التاريخية، خارج بؤس ثقافة منحرفة، مخفوضة إلى صورتها الكاريكاتورية الخاصة بها، خارج إجازة طويلة لمدة قرون ظل فيها البلد بعيداً عن الحركات الكبرى التي كانت قد هزّت العالم؛ أخيراً خارج مصير المعمورة الذي كان يقرّر في مكان آخر، كان في مستطاع كل هذه الأفكار المطروحة بذكاء، أن تولد أفكاراً جديدة وأن تغيّر طوبوغرافيا البلد الفكرية، وتبدِّل الأفق السياسي للمناقشات، وترفع المفكّر إلى المرتبة المميزة الخاصة به: إلى لحظة وعي المجتمع وعياً موضوعياً.

بالطبع، لم أشر إلى الشعراء وكبار الكتّاب والباحثين الأصيلين، الذين تظل أعمالهم المرموقة من عدة جوانب، مجهولة في العالم، وذلك لأن اللغة التي تنقلها صارت بكل أسف لغة معزولة، شبه محلية، ليس لها أي تأثير على الإبداعات الأدبية الكبرى في المعمورة. إن الترجمات إلى اللغات الأجنبية نادرة جداً، وعندما يتعلّق الأمر بترجمة عمل الشعراء ـ وهم بلا شك أغنى المبدعين الخلّاقين في العالم الايراني ـ تغدو المسألة أكثر تعقيداً، لأن لغة الشعراء لا تقبل الترجمة في جوهرها.

لكن حتى كبار الفنانين والشعراء لا يظلّون في معزل عن الهجمة الضارة التي تشنها الاختلالات من كل صنف ونوع، ولا في منأى عن نقص الفكر النقدي الذي يميِّز هذه الحضارات؛ وهم عندما يتناولون المسائل الاجتماعية/ الفلسفية مثلاً، إنما يستفيضون في مواضيع تافهة جداً، أو يضيعون في مهاترات مؤذية ولا

متناهية. إن هذا الطلاق بين الموهبة - إذ إنهم مبدعون قبل كل شيء - وبين الملكة النقدية يعود إلى هوة عميقة ترتسم وتنحفر بقوة في تشقّق كياننا بالذات. وهذا لا يعود إلى موهبة الفنان ولا إلى نقص في إدراكه، بل يرجع إلى أمر أخطر بكثير: التمانع الميتافيزيقي بين العوالم القائمة. إن عالمه الخاص لا يملك أي رد مناسب على الأسئلة الضاغطة والمتبدلة دائماً وأبداً، التي تطرحها حداثة دائمة التحوّل. فقد شعوذ عبثاً، وتهكّم على الأفكار، وفرَّ وسفه وماحك وراوغ، لأنه لا يستطيع الانفلات من الواقع الفارغ للأسئلة التي تنتمي إلى حاضر بالغ الأوزار والأعباء. فلا بد له من البحث عن ذرائعه وحججه في مكان آخر: في سياق العلوم الانسانية «الحديثة»، حيث يتسلسل كل شيء وفقاً لدقة صارمة معينة. فلم يعد يكفي الحدس والفطرة والحلول الغيبية الكبرى التي تنادي بها العقائد الشرقية - على الأقل بالنسبة إلى المسائل التاريخية. لا بد من المعرفة والاطلاع وامتلاك أفق معين، ولا من مناص من تراجع معين؛ وباختصار، لا بد من الاستعلام. هنا، يتعينَّ أن يعرف المرء عما يحكى، وإلى ماذا يشار، وبأي سياق يرتبط؛ بكلام آخر نقول: هنا، لا بد من حيازة الخرائط المعرفية، والحقائب الفكرية والأفكار الواضحة والمفاهيم الدقيقة والمصادرات. وبالإجمال، لا بد من أرض صلبة، من قاعدة وجودية. فعندما يكون المرء ماركسياً، ينتقل فوراً إلى طول موجة معين، إلى عالم مرتبط عضوياً بسوابق فلسفية، ليس ماركس حصيلة جيل عفوي. فهو على علاقة تناسلية بكل وجودية الغرب منذ أرسطو. ولن يتم فهم شيء ما من روح الماركسية، من خلال استيعاب الترجمة الفارسية لكتاب جورج بوليتزر **مبادىء فلسفية أولية**، وابتلاعها ليلاً نهاراً. وفي أحسن الأحوال يغدو المرء ستالينياً غاضباً، شيمة أولئك الذين جرى تكوينهم في الخلايا السرية لحزب توده، في الأربعينات والخمسينات. وعبثاً يكون المرء كاتباً موهوباً، وشاعراً عبقرياً، وروائياً لامعاً، فهذا لا يجعله يتقدَّم قيد أنملة عندما يتعلق الأمر بأسئلة تستلزم أدوات معرفية أخرى. لتحليل الوقائع والطفرات الاجتماعية، لتفكيك عالم الأفكار المشوش، ولاقتفاء الآثار الثقافية، لا بد أن يكون المرء مثقفاً في المعنى الانساني للكلمة. والمؤسف أن هذا ينقصنا كثيراً وبقوة. يمكن أن نقول في مفكرينا ما قاله **برديائيف** في المفكرين الروس، وهنا

أروي من الذاكرة: «فهم إما عدميون وإما عـرّافون، ويقـع بينهما الـوسط الذي تتبلور فيه القيم الثقافية، والذي يفتقرون إليه».

٣ ـ الخلاص السلبي للقدر

فلنقل، حتى نرجع إلى نمط المثقفين الأكثر شيوعـاً، إن قسماً كبيـراً من العمل الاجتماعي/ السياسي لهؤلاء المثقفين، لا يتعدى المستوى المحلي أبـداً. فهم نادراً ما يصلون إلى تشريح طولي للتباينات والخلافات الاجتماعية/ الثقافية التي تكسر المنظر الاجتماعي للبلد، وذلك دون الكلام على السلوك النفسي للجماعـات التي تكوّنه، ودون الكلام أيضاً على انفصامهم الذاتي. اسألوهم لماذا انخدعوا حـول طبيعــة الثـورة الايــرانيـة، فيعــطوكم ألف جـواب، دون أن يسمــوا السبب الجوهري: عدم فهمهم لوضع البلد الجغراسي، لمدى اتساع التعصّب والاسهام الثقافي لرجال الدين الذين، بعد كل حساب، لا يقيمون أي اعتبار للديمقراطية ولا يريدون سوى السلطة خالصة لهم وحدهم.

ربما كان محتوماً هـذا اللافهم، نـظراً لضخامتـه الكارثيـة، لأن رقابـة النظام القديم، الغبية والمتجلدة بكل بلاهة، كانت تعد الكائنات للعماهـة وقصر النظر الفكري. كانت هذه الرقابة تمنع الشبان من الاحتكاك بالرداءة البليدة للأدبيات التخريبية التي كان يجري تداولها سراً، والتي كانت تجعل من الفأر جبلاً، بسبب سرية لا مبرِّر لها. إن إماطة اللثام عن هذه الغباوات المتهافتة، المتخفيـة تارة في شكـل عقائـد ثوريـة، وتارة في شكـل مهاتـرات شتائميـة موجهـة ضد مـراتب السلطة، وتـارة أخرى في شكـل أهاجٍ وكتيبـات مهدويـة (مسيحانيـة)، كـانت تستطيع، بلا شك، أن تحد من نتائجهـا وتأثـيراتها الضـارة وأن تحيدهـا، فتفرز بـذلك أوالـة دفاع وقـائي. لأنه كـان يمن أن يكون كبيـراً عدد المثقفـين الـذين أصيبـوا بالصـدمة من جـراء المضمون المـرعب لتلك التهـويـلات، فيمكنهم أن يكونوا مرشحين للدفاع عن الحقيقة ولإضفاء شيء من النظام على فوضى الأفكار السديمية، ولا يمنع أن يكون في شبكة الرقابة الشديدة للنـظام القديم، كثـيرٌ من الثغرات، كثير من المهارب التي كانت تسمح للماكرين جـداً بأن ينـدسّوا فيهـا، ويمـرّروا كلماتهم من خلالهـا. زدْ على ذلـك أن أدبيات المـرحلة ـ وهي من أغنى

المراحل في ايران المعاصرة ـ قد تكيَّفت مع الرقابة تماماً وتمكّنت من تمرير خطابها، مستعملة لغة تورية وتلميح.

من جهة ثانية، كانت انتيلجنسيا ايران قد ظلت نقيض النظام الامبراطوري، مع أنها كانت تنتمي إليه عضوياً. فكان كلاهما موجودين في الكوكبة نفسها. ومع سقوط النظام القديم، فقدت الانتيلجنسيا خصمها الطبيعي. وبطريقة ما خسرت أناها الآخر الذي تكرهه كثيراً. وفي الوقت الحاضر، يضيع صوتها في الصحراء، فالنظام الحالي، الذي بقي خارج مجال رمايتها، لا ينظر إليها نظرة جدية. ففي نظر النظام الاسلامي، كل المثقفين كانوا عملاء للنظام القديم، أو أسوأ من ذلك أيضاً، كانوا بمثابة قاذورات الغرب الفاسد، التي لا يمكن استردادها.

إن كل هذه الأحكام المغلوطة التي صارت نصيبنا اليومي، شئنا ذلك أم أبينا، إنما تأتي من كون فكرنا عتيقاً جداً، وربما قال باشلار إن فكرنا مصاب، وإنه بلغ عصر الأخطاء والمفاهيم الشائعة. فالتفكير يعني، روحياً، التجدد، كما يعني «القبول بطفرة مفاجئة يتعينّ عليها أن تناقض ماضياً وتعارضه»(١٠).

يعاني مثقفونا متاعب كثيرة للخروج من خوفهم الانحباسي الثقافي، ويعانون كثيراً من المصاعب للمرور بتجربة تطهير الفكر ولإحلال معرفة منفتحة، ناشطة محل علمهم العفن، الجامد، «وأخيراً لإعطاء العقل مبررات وأسباباً للتطور»(١١). لأن معظم هؤلاء المثقفين مرتهنون مرتين: مرة بالنسبة إلى الأفكار الجديدة التي يتلقونها من خلال التفاعل ـ أي بدون تأمل نقدي ـ ومرة بالنسبة إلى هذه الثقافة الشعبية التي يحتفظون ليس بجوهرها، بل ـ ولنقل ذلك صراحة ـ بـ «شدقها الخشبي». فهم إذ يضعون في النهاية نقصاً في مواجهة نقص آخر، ويتلاعبون بهوية غامضة مقابل ارتهان غامض أيضاً، ويقايضون هذه الهوية بذاك الارتهان، إنما يبقون معلقين في غوامض التاريخ، أي في لامكان. وإن فكرهم المتفجّر هو على صورة الثقافة التي يتناقلونها: فهي ثقافة ملفَّقة تصرخ بأعلى صوتها، لكنها لا تنتج شيئاً صلباً، وتصادم يميناً ويساراً، لكنها لا تجد مكاناً تتجذّر فيه. من هنا ردّتا فعل متناقضتان تتباينان بتباين الخيار

السياسي أو الخيار الوجودي: ردة فعل الغضب، وفي هذه الحالة يغدو المرء منظِّراً للثأر، وردة فعل الفشل التي تثير الكراهية والاستياء. وهذا الشعور الأخير يقترن، عند اللزوم، بنبرات صوفية ويتلوَّن بلون اللاجدوى السامية. وهذه تضرب جذورها العميقة في ثقافة البلد، فلننظر مثلاً في التخلّي عن طريقة الصوفية المنتشرة جداً في المخيال الشعبي. إلى هذا الشعور أشار **غوبينو** بحكمته المعهودة: «لكثرة ما يتكرر على مسمع المرء أن العالم لا يساوي شيئاً، وحتى أنه غير موجود، وأن عاطفة المرأة والأولاد باطلة، وأن الانسان العاقل يتعينً عليه الانطواء على نفسه والاكتفاء بذاته، وأن لا يعتمد على الأصدقاء الذين قد يخونونه، وأنه يستطيع أن يجد في قلبه فقط، الخلاص والأمان والعفو السهل عن أغلاطه، والرحمة اللطيفة جداً، وأخيراً الله؛ لكثرة ذلك كله سيكون من غير المألوف ألّا ينتهي الأمر بالعدد الأكبر ممن يتلقّون دروساً كهذه ويرونها موضع استحسان عام، إلى القبول بالأنانية الأكثر سذاجة وبكل عواقبها بوصفها فضائل، قاعدتها الأساسية الانسلاخ الأكمل عن كل ما يدور حولهم في الأسرة، في المدينة وفي الوطن»(١٢).

هنا أيضاً يعتبر غوبينو أن من الواجب البحث عن الازدراء الذي تكنُّه هذه الأمم تجاه حكومتها. وهنا يضع غوبينو الاصبع على نقطة مهمة. إن فشل هذه المجتمعات هل يمكن عزوه فقط للحكومات أم يتوجب أيضاً البحث عن أسبابه في السوابق الثقافية التي تصنع، حتماً، البنى المتواترة النفسية الجماعية؟ على الرغم من كون فساد الإدارات الآسيوية وعجزها كبيرين، فإن الأعباء الناجمة عن الدين والعادات والتقاليد هي أكثر إثارة للشلل؛ وذلك بالتحديد لأن هذه المعوقات والعقبات هي التي «توقف في كل لحظة حتى عمل السلطة المشروع»(١٣). وحتى إن وجد بين القادة أناس يملكون في آن القدرة والإرادة الحسنة ـ وما يحدث في الغالب هو عدم تصديقهم ـ فإنهم سيفشلون حتماً. ذلك لأن «ما يميل الرأي العام إلى انتقادهم عليه بكل مرارة، إنما يكمن في محاولاتهم الإصلاحية؛ فهو لا يتحمل هذه التجارب والمحاولات بصبر مماثل لتحمله التصرفات البالية، الكاسرة وغير الحكيمة غالباً، الملازمة للنظام العتيق»(١٤).

إن هذه الملاحظة التي تعود إلى أكثر من قرن، لا تزال راهنة وصحيحة في كثير من النواحي: إنها تظهر أحد أسباب الفشل، فكل محاولة اصلاحية تهزّ العادات، وتزعج الرؤية الجامدة للأشياء، وتتطلب تبدُّلاً في المواقف وإعادة صهر للعقليات. من هنا المقاومة الوراثية والانغلاق في النماذج القديمة المتحجّرة التي يتحملون ضغوطاتها بمرح أكثر مما يتحملون الاختلالات والاضطرابات المحتملة التي يمكن أن تثيرها إصلاحات جسورة جداً، وذلك لأن «التصرفات البالية» للأنظمة العتيقة تشكل جزءاً لا يتجزأ من هذا القدر، الذي يضغط على الأشياء ويجعل من إقامتنا في هذه الدنيا سلسلة محن وتجارب لا بد من تخطّيها. إن التعايش مع يأس مدجَّن أسهل من الاستمتاع بآمال غير أكيدة، تعد بقمم وجبال وعجائب. وكلما عاش المرء من «رصيده» اليومي، قلت ثقته برصيد المستقبل وما يتضمن من فشل محتوم. لأن هناك فشلاً جوهرياً في كل مكان: في العجز عن تغيير مجرى الأمور، في كون مصير العالم يصنع في مكان آخر، خارج متناولنا، في هذه العقبات التي تلتصق بجلدنا، وتقيّد أرجلنا بسلاسل ثقيلة. إن الفشل الوجودي، الحتمي، غير الإرادي يبرِّر المحابطات والحرمانات، يعزي عن العجز، يمتدح الإفلاس الشخصي ويستمتع، بكل غباء، بفشل الآخرين، لدرجة أن كل نجاح اجتماعي، سياسي، ولو كان حسن التدبير والاستحقاق، إنما يغدو في نهاية الأمر نجاحاً مشبوهاً، شيئاً ما يزعج قواعد اللعبة ويقلقها.

يقول كيوران في مكان ما: «لكي تعفي الشعوب المقهورة، نفسها، من الفعل، تستسلم «للقدر»، كخلاص سلبي وكوسيلة لتأويل الأحداث في وقت واحد: فلسفة التاريخ ذات **الاستعمال اليومي**، والرؤية الحتمية ذات القاعدة الوجدانية، الغيبية المناسبة»[١٥].

لأن هذا الخلاص السلبي بالذات هو الذي يسمح لنا بأن نتحمل دورة الهزائم، وأن نستسلم للمقدَّر، وأن نعيش وجوداً لا يؤدي إلى شيء في الظاهر، دون أن نفعل شيئاً أو أن يرف لنا جفن. ويعلّن كيوران: «مهما كانت الإرادة الطيبة التي بذلتها في سبيل الخلاص السلبي، هل كان بإمكاني، من دونه، أن أضيّع أيامي بطريقة نموذجية كهذه؟ لقد ساعدني، دفعني، شجعني على ذلك.

ليس من السهل أبداً العيش من دونه ونسيانه بسرعة شديدة: فلا بد لـذلك من تراث طويل، من دربة مديدة، من عمل عدة أجيـال. بعد إتمـام هذا العمـل، سيسير كل شيء على ما يرام. إن يقين اللاجدوى والعبث يأتيكم بالمـيراث: إنه ملك اكتسبه أسلافكم لأجلكم، بعرق جبهتهم ودفعوا ثمنه مهانـات لا تعدّ ولا تحصى. أيها المحظوظون، إنكم تستفيدون منه، فتباهوا به»[١٦].

لكن امتلاك وضوح كيوران لا يعني فقط أن تعاني القدر، بل يبيِّن أيضاً انك حين ترفض أوالته المفسدة، إنما تتحرر منـه، تطرده بكيفيـة ما، وإنـك تغدو، بذلك، مثل زهرة اللوتس، **في البهاغاڤاد غيتا**، التي تـظل سويـة، متعاليـة فوق المستنقع، على الرغم من التصاقها بالوحل.

٤ ـ نظرة مفلوجة

إن الشعوب المقهورة التي تسلّم أمرها للقـدر، والتي تهجر كـل طيف عمل، وتعيش لسوء حظها في عالم متنافر، حيث جرى تبديـل كل القيم، ستؤول عـلى المـدى الطويـل إلى اكتساب نـظرة مفلوجة. فهـذه النـظرة نصف مشلولـة عـلى الدوام: إن انتقدت الآخر، أضفت الطابع المثالي عـلى ذاتها، وإن هـاجمت شيئاً مـا، أضفت القداسـة على شيء آخـر؛ ولا يمكنها أن تبقى في وقت واحـد فوق سجلين: لا يمكنها أن تكون سائلة ومجيبة، أي فـوق الذين هم مـع والذين هم ضد، في موقف انتقادي ملازم لكل موضوعية. وهـذا الأمر يعني الجميـع، بمن فيهم الفنانون والكتاب الكبار.

يقول **ماريو فارغاس لوزا** في رسالة مفتوحة وجَّههـا إلى غونـتر غراس الـذي كان قد انتقده لاتهامه غابرييل غارسيا مركيز بأنه لفيديل كاسترو: «لقـد دافعت بـاستمرار، وأكـدت أن الموهبـة الأدبية والـبراعة الفكـريـة ليستـا من ضـمانـات الوضوح في الموضوع السياسي، وإن عدداً كبيراً من الكتاب في أميركا اللاتينية، مثلاً، يحتقرون الديمقراطية ويدافعون عن حلول لمشاكلنـا ذات طابـع ماركسي/ لينيني»[١٧].

يسمي فارغاس لوزا هذه الحالة **بالفالج المعنوي** الذي يقوم على إدانة المظالم الديكاتورية العسكرية، والتجاوزات التي تسمح بها الديمقراطيات، لكنها تغلق الأعين عن واقع الأنظمة الاشتراكية، ولماذا؟ لأن أسطورة الثورة ما زالت فعَّالة وتقدِّم نفسها كعلاج لكل أمراض المجتمع. إن هذا الوهم يحول دون رؤية الوقائع القاسية، كالغولاغ، وربيع براغ، وفرار مئة ألف كوبي، ويحول بوجه خاص دون دعم المثقفين إلّا دعماً نصفياً، للديمقراطيات الفنية القابلة للانجراح في هذه البلدان. من جهة ثانية، الديمقراطية كلمة عهَّرها الاستعمال الالتباسي المتداول. فالجميع يعلنون الانتماء إليها، «من القذافي إلى الخميني، مروراً بكيم ايل سونغ والجنرال سترونسنر»[١٨]. ولو كانت الديمقراطيات تستطيع الاعتماد على دعم المثقفين غير المشروط، لكانت أقل هشاشة، ولكن كثيراً من المثقفين يتراجعون خوفاً من أن «يُشيطنوا» كرجعيين، فلا يشاركون في المحاولات الديمقراطية. لنأخذ مثال الپيرو، التي باتت ديمقراطيتها الفتية المستعادة سنة ١٩٨٠ هدفاً مميزاً للعنف والخطر الارهابي؛ إنه يدل على أن المنظمة التي تزرع الارهاب، **الصراط المنير** عند الاقتضاء، لم تبصر النور بين الفلاحين أو في المصانع، بل في الأوساط الجامعية، أي بين الأساتذة والطلبة «الذين لم يكن من الممكن أبداً الاشتباه بأن مبرراتهم غير الحصيفة للعنف كـ «قابلة للتاريخ» سوف تؤدي إلى حمام الدم الذي تعيش فيه الپيرو اليوم»[١٩].

يعتبر فارغاس لوزا أن أكثر الديمقراطيات نقصاً تترك حرية للمثقفين أكثر مما تترك لهم أقل الأنظمة الاشتراكية تصلباً. لهذا يقول على سبيل الاستنتاج إن حالة غارسيا مركيز المتملِّق لرئيس نظام لديه عدد من السجناء السياسيين، ولا يسمح بأي نقد، ويدفع المثقفين إلى الفرار والمنفى، لهي حالة مشينة. وأن يكون المرء ذا مواهب في هذه الأحوال، ليس أمراً تخفيفياً، بل هو من الأمور المشدِّدة للعقوبة. «أنا لا أفهم ما الذي يمكنه دفع كاتب مثل غارسيا مركيز للتصرُّف، مثلما يفعل إزاء النظام الكوبي، لأن انتسابه يذهب إلى أبعد من التضامن الفكروي ويرتدي غالباً رداء التزمّت الديني أو التزلّف»[٢٠].

وإنني بالتكافل مع الكاتب البيرواني لا أفهم من جهتي لماذا يقوم بعض

مثقفينا الأكثر رواجاً، الذين كانوا يعارضون النظام القديم، ثم وقفوا ضد الجديد، راحوا يرمون بأنفسهم، منذ خروجهم من البلد، في أحضان قائد آخر أشد تعصّباً. بكلام آخر، كيف يمكن لمثقف جدير بهذا الاسم، أن يتبنّى قضية حركة سياسية، من طراز مجاهدي الشعب، التي تعمل كما تعمل المذاهب الأكثر هذياناً، حيث يجري الاحتفاء بالاقتران الصوفي بين الزعيم الباهر وصحابته، كأنه حدث تاريخي وثورة فكروية في آن. إنها فكروية علاجية تشفي المرضى العقليين، وتخفّف الاضطرابات النفسية/ الجسدية وتعمل، عند اللزوم، كبديل قوي لغسل الأدمغة.

كم من المثقفين الراغبين في أن يكونوا محترمين، ينضوون دون تفسير مقبول، في حركة يغدو زعيمها صوت النبي، ويغدو قرانها وثيقة تزمّت كهنوتي تأسيسي، وتغدو سلطاتها هبات لدنية إعجازية (مثل هبات ملوك القرون الوسطى) تشفي المهووسين أو المصابين بالبرص، وهذا كله هو بحد ذاته حالة مرضية بالغة الخطورة. فكيف نفسّر هذه الظاهرة؟ إن نعت هؤلاء المثقفين بأنهم انتهازيون، طليعيون زائفون، وصوليون، لا يقودنا إلى تفسير عميق. فربما كان بعضهم كذلك؛ ولكن ثمة من هم صادقون حقاً، ويؤمنون بذلك، بكل حماسهم النفسي الساذج. وهنا نقطة الضعف، إذ كيف يمكن الإيمان بشعوذة مهينة كهذه؟ وكيف نفسّر ذلك بغير هذا الواقع المؤلم الذي ينطلق من انكسار داخلي عميق يرتدي أشكالاً شتى: شكل فالج النظرة، شكل انفصام المسالك، وأخيراً شكل الطلاق بين البدائية المقلّدة للمواقف المتحجّرة وبين الحداثة الزائفة للأفكار التقدمية. وربما تكمن في هذا الانتساب التنافري على الأقل عبادة للعنف من حيث هو عنف. إن التهوّر والتضحية بالذات والموقف الانتحاري للمجاهدين المغفلين، تغري هؤلاء المثقفين الذين يتماهون معها بكل طيبة خاطر ويتوصّلون على هذا النحو إلى التعويض عن خصيهم الإبداعي، من خلال إسقاطهم على أبطال فائقين متطرفين، تغدو ارادة استشهادهم وكمال رجولتهم قيماً بحد ذاتها، بعيداً عن كل اعتبار انتقادي وحتى اجرائي. إن هذه التناقضات الكثيرة هي التي تخلق، بالذات، الفالج النصفي الذي يحدّثنا عنه

فارغاس لوزا. وهذا لا علاقة له بالموهبة، إذ يمكن للمرء أن يكون كاتباً كبيراً ومتأخراً في آن.

بهذا الصدد يضيف **أوكتافيو باز**، بعدما أشار إلى أن أميركا تعيش فكرياً على مائدة غيرها: «منذ القرن ١٨، توقّفنا عن الرقص المنتظم، وحاولنا أحياناً، في العصر «التحديثي» مثلاً، أن نتابع المستجدات اليومية... وأنتج عجزنا عن تناغمنا مع الآخرين، أعمالاً فريدة، وبشكل منحرف إذا جاز القول، إنها أعمال تستحق أن توصف بأنها خارقة. وفي المقابل ظهرت لامركزيتنا أنها مشؤومة في مجال الفكر وفي مجالات السياسة والأخلاق العامة والحياة الاجتماعية»[٢١]. وعلى العكس، لا بد في مجال الفكر من التناغم مع الأحداث، والتطور مع حركات التاريخ؛ وإلا فإن التفاوت **الانحنائي** ينتج اختلالات، وانطلاقاً منها، ينتج نظرة مفلوجة ووعياً زائفاً. وهذا الأخير يفسِّر العالم وفقاً لإطاره المفهومي الخاص: إنه يلبس الديمومة لباس المكانية داخل مكان محاصر، حيث تغدو الفكروية المخدَّرة والمحوَّلة إلى فكرة ثابتة، فكروية معاندة للوجه الآخر للأشياء. كما أن موقف المثقف، النفسي، الذي ينتسب دينياً إلى حركة أو إلى عبادة شخص زعيم ما، يدل في رأيي على عدم نضوج نفسي؛ يدل على حاجة اندماجية لأنا متخلف يخشى العزلة وخطر إعادة النظر، فينكمش على نفسه في ملاذ آمن. وهذا الملاذ يمكنه أن يكون العشيرة عند انعدام الأسرة، والحزب أو المذهب عند انعدام العشيرة. وعندما ينطوي المرء في داخلها برهافة، إنما يُسقط في الخارج الأفكار التي تغدو أقنعة، نظراً لأنها تفتقر إلى ما يقابلها من الوقوعات، ولكنها أقنعة يمكن استبدالها بسهولة من أقنعة أخرى، دون دموع وتأنيب ضمير، وحتى بشيء من صفاء لاواعٍ، نظراً لأن وراء كل هذه الأقنعة يتخفّى دائماً طفل بَرِّيد يخاف من مغادرة أمه والابتعاد عنها. ولهذا أيضاً لا يخشى قط من التناقضات. فعندما يكون المرء في مأمن، لا يكون في حاجة إلى تبرير ذاته أمام أي كان. فإذا كان ماركسياً منقطعاً، متمرّداً، يلجأ بكل طيبة خاطر إلى الولايات المتحدة أو أوروبا، أي معاقل الرأسمالية بالذات، التي طالما كرهتها وأثملتها صفارات إنذار **التراث**؛ وهناك يلتحق ببركلي أو بهارفرد. ولكنه نادراً

ما يلتحق بالمدارس الفقهية في قم أو النّجف. غير أنه مهما يفعل، إنما يقدم عليه بسذاجة، لأنه غير مسؤول؛ فالمسؤولية وقف على الراشدين الفاسدين، وليست من شأن الأبرياء الأبديين، الذين يلعبون لعبة أزلية في جنة اللاوعي الخالدة.

II
الفكرويون

ظلت الحضارات الآسيوية والافريقية على هامش الانقلابات التاريخية الكبرى، التي قلبت وجه كوكبنا منذ عدة قرون. ولقد تلقت هذه التغيرات بالوكالة؛ فنظراً لأنها لم تبلغ البؤرة المحركة للحداثة ولا حيويتها الجدلية التي لا تنضب، فقد انخفضت إلى مستوى استهلاك منتوجاته الثقافية الفرعية، ومن ضمنها الباقات الفكروية المجلّدة جداً، الجاهزة للاستهلاك الفوري، بحيث صارت الفكروية على المدى الطويل، وبكل أشكالها، سلعة استيرادية ممتازة، نقطة تلاقي عالمين والشكل الوحيد للفكر القادر على بلوغ الحضارات غير الغربية، الذي لا تزال هذه الحضارات قادرة من خلاله على الاضطلاع بدور في التاريخ. ولكن كما قلت في مكان آخر: «إن البنى المحدِّدة للفكرويات قد تعلمنت، وإن كل محتوى روحي، مهما يكن شكله، سوف يقترن بهذا الشكل، كلما انزوى في صدفة منظومة الفكرويات المغلقة، دون أن يتخلى عن انتسابه العلني إلى الأصالة، فيتفرنج بلا وعي ويغدو بالنتيجة وعياً زائفاً. وهذا يفسر النجاح الصاعق للفكرويات اليساروية ـ الأكثر انشحاناً بالطوباويات ـ في العالم الثالث، والواقع الذي لا يقل أهمية عن ذلك، واقع أن المذهبية الفكروية الفطرية تتكيّف تماماً مع الروحية الدينية لهذه الحضارات، التي لا يمكنها أن تتعلمن إلا من خلال انطباعها الفكروي، نظراً لأنها لم تشهد العصر العلمي/التقني، عصر الأنوار، ومغامرة التاريخ، مما أبقاها عاكسة للترياق المعوّض عن

الملكة النقدية التي تأتي من الغرب في معظم الأحيان، لتحدَّ من غلواء التمذهب الشديد ومن مخاطره»[٢٢].

بالمقارنة مع الوعي التعس للمثقف، الذي يجعل من شكّه سلاحاً لكل معرفة، يتميَّز المنظّر الفكروي بامتلاك يقينيات لا تتزعزع، مصنوعة من **قبليات** قاطعة. وبالمقارنة مع الحكيم الذي يضع نفسه، أساساً، فوق العامة والذي يظل التحرر هدفه الأسمى، فإن المنظِّر الفكروي يلتزم عينياً باعتقاد خاص. فالفكروي هو في آن ذلك الذي يؤمن بامتلاك الحقيقة ولا يسمح بأن يعاند، أو بأن يناقش في امتلاكه الحصري هذا. وبما أن معظم مثقفينا يشكون، من جهة ثانية، من نقص شديد في الحس النقدي ويميلون إلى اطلاق أحكام جاهزة، تاركين فجوات كاملة من الواقع بيضاء دون مساس، فإننا نستطيع الاستنتاج أن الخط الفاصل بين المثقف والفكروي ليس واضحاً تمام الوضوح. وربما يصح هذا أيضاً على المجتمعات الغربية، ولكن يوجد هنا إفراط شديد في النقد بكل الاتجاهات والمعاني، لدرجة أن الناس يتمكّنون في النهاية من إنماء مناعة ضد جراثيم كل المذاهب الفكرية. صحيح أنه يوجد في أوروبا أيضاً فكرويون ثرثارون غالباً ما يروون روايات فاحشة حول المواضيع الأكثر حساسية؛ ولكن إلى جانب هذه المواقف المعلنة، هناك أصوات عاقلة تعيد التوازن وتحول دون العدوى العامة. ومن جهة ثانية، للتوصُّل إلى مستوى **قيادي** معيَّن، لا بد للمرء من صقل مواهبه، ومن التعلُّم وممارسة مهنة، ومن التحوُّل عموماً إلى شخصية عامة مسؤولة. الثورة عندنا قيمة بذاتها، خصوصاً عندما تكون سياسية. فيمكن للمرء أن يكون عدماً وبطلاً في آن، إذ يكفيه الاختراط في نادي الشهداء المحتملين. فهذا الانخراط يعفينا من كل جهد ويريحنا من كل موهبة. ولو ترك السلطة تسجنه، شرط أن يخرج بطلاً مجيداً بعد عدة أشهر من الاعتقال، لأصابه على الفور أعظم الانتصارات. وإن أفظع التفاهات المجموعة بين دفتي كتاب، تباع بالآلاف النسخ. إن السجن يغدو تمهيداً ومدخلاً لكل بطولة، يغدو الدكان الذهبي لكل نجاح اجتماعي. والسلطة الغبية، كما هو شأنها دائماً، تقع في هذا الفخ، وتدفع ثمن وقوعها بكل سرور ـ إنه واجب الحماقة!

يمكن القـول عن مثقفينا إنهم في معـظمهم فكـرويـون/ منـظِّرون، أي أنهم مصابون بكل الاختلالات التي يمكن تخيّلهـا (وعي زائف، استيعاب خـاطىء، تـدجين لاواع لـلأفكار)، ومـع ذلك يـأملون بتطبيقهـا وممارستهـا. لأن جدوى الأفكار تعتبر، في مكان ما، أكثر حصافـة من مجرد صيـاغتها النـظرية. إن معنى المسألة بحد ذاته، وبمعزل عن مضامينه الاجتماعية والسياسية، يبدو تابعاً لمجـال المسائل العقيمة، حتى لا نقول المسائل الخاوية صراحة.

١ ـ وعي أنوي

يستـطيع الفكـروي النـاشط جـداً، من حيث مـزاجـه، أن يتقلّب في حقـل الراديكاليين، وحتى أنه يصبح ـ بمساعدة الظروف ـ ارهـابياً. لكن كـل فكروي لا يكون بالضرورة مناضلاً في كل مجال، حتى أنه يستطيع أن يظل بعيـداً، وأن يتصرف بحكمةٍ وتحفظ، مع بقائه فكروياً روحياً: أي مع بقـائه داخـل منظومـة مغلقـة لوعي انـوي منقطع عن الخـارج. ويزدهـر الفكـروي بكـل سهـولـة في الأراضي التي لا تزال حداثتها عرجاء تماماً، لم تضرب فيها جـذورها ولم تكتسب حتى الوجود ضمن تقاليدها. إنه يـزهر، بـاختصار، في العـوالم التي يظهـر فيها العصر الحديث بالوكالة، ولم يشارك فيهـا المفكرون في عيـد التبدلات الكـبرى. لذا لا يحب الفكروي الطفرات الافتجائية وتحـوّلات الزمـان، إنه ضـد الجدليـة وضد التاريخ. مقولاته الطبيعية هي تشييء النظرة ومثلنة الذات. وهـو إذ يرى نفسه مهدَّداً، إنما يرى المؤامرات في كل مكان، ولذا يكون أيضاً مثنوياً، مـانياً. وهذه السمة الأخـيرة طبيعية تمـاماً في نـظره، مثلما هو حـال الانفصال الفكـري بالنسبة إلى الحكيم أو التسامح العقائدي بالنسبة إلى المثقف.

لا يعيش الفكروي في الزمان، بل في المكـان، ولا يمكنه أن يكـون في منزلـه إلا عندما يحوِّل حركة الزمان إلى مكان متجمّد، حيث يوضع كل شيء في مكانه أو يكون الخبثاء إلى اليسار، مثلاً، ويكون الطيبـون إلى اليمين، وتكـون أشكال الماضي البائـدة في المؤخرة، ويكـون في المقدمـة مستقبل شفـاف، منظور حتى في معالمه الثابتة التي ترسم دروب الطوبى.

يؤمن الفكروي بالتقدّم، لكنه تقدم متوقع، تحدِّده قرارات تاريخ معروفة كل آلاته ووظائفه. إنه تاريخ شفّاف لدرجة لم يعد طولياً، كاشفاً «حيل العقل» من عصر إلى عصر، بل صار تزامنياً، يجري في الطول والعرض، ممتداً في شكل كلي، كما لو كانت كل العصور الماضية والحاضرة والمقبلة قد وُضعت جنباً إلى جنب على مسرح العالم الواحد، لكي تعرض نفسها على الفكروي، هذا المشاهد المتميِّز. كما أن كل الأشياء مألوفة لديه. ففي نظرته كعرّاف شيء رؤي وعُلم من قبل. ومن هنا أيضاً نزعته إلى التماهي يميناً ويساراً، إلى الأمام وإلى الوراء. إن هذا التماهي الهاطل كشلّال، يمكنه القفز من الديك إلى الحمار، فوق الزمان والمكان، عبر الأجيال والمجتمعات. ولئن وجد في مكان ما تمرتب أنظمة أو جماعات أو اشتباه بتباين اجتماعي، فإن ذلك يعتبر صراع طبقات قائماً قبل التسمية. وإذا كان ثمة حديث ما عن وعود غامضة بتشاور حول أبسط الأمور، فإن ذلك يدل على بذرة الديمقراطية؛ وإذا كان هناك، حالياً، عدو يجب أن يُحارب، كالامبريالية مثلاً، فيبرز الادّعاء عندئذ بمعرفة كل تحوّلاته اللعينة منذ بدء الأزمنة، وذلك يتم من خلال علم غيبي باطن، ذلك لأن المشاهد المتميّز هو مركز العالم. فهو بعين يسبر الماضي البعيد، وبعين أخرى يرى المستقبل، بينما العين الثالثة، مثل عين شيفا، تجذب كل شيء إلى فضاء الوسط حيث يتكشَّف في تزامن غير زمني.

إن الفكروي، شيمة الصوفي، يخاف من الخلاء. ولكن بينما الصوفي متعطش لإفناء ذاته في الكلي، ينغلق الفكروي طوعاً في المذاهب، في العشائر، في المدارس المغلقة والمحصَّنة. إنه يخاف من التمزُّق الريبي عند المثقف، ومن عصابه المهني، وتجزئة الأشياء، وانفصال الكواكب، وفصل الميادين، وتفكك المباني والأفكار، وباختصار يخاف الفكروي من كل عمل التحليل التفكيكي؛ فلا يمكنه أن يظل معلّقاً بين الوجود والعدم، بين الأسطورة والعقل؛ ولا يستطيع الاندراج في فجوات الأماكن الوسيطة دون أن يُصاب بالدوار. إنه يتعذَّب بلا حدود من جرّاء المواقف الغامضة وازدواجها، ومن عزلة الفردية المخفوضة إلى مواردها الوحيدة. فمهما كلَّف الأمر، لا بد له من ملاذ واق،

يحميه من شياطين العزلة، ولا مفر من حمايته كلياً بمجموعة أفكار مـألوفـة. وإذا لم يكن ذلك الحامي هـو الدين، فسـوف يكون المـذاهب العلمانية؛ وإذا لم يكن الحـامي هو الله، فسـوف يكـون التـاريـخ؛ وإن لم يكن النبي، فسـوف يكـون المخلّصين الدنيويين الذين لا تكفّ ألسنتهم الخشبية عن مقارعتنا طـول النهار، والـذين تستعاد رسـائلهم الرتيبـة وتتولى تضخميهـا وسائـل الإعلام من خـلال طرْقها المتواصل. وبالإجمال، يلزمـه بعض الأفكار البسيـطة جداً، ولكنهـا قويـة مثل هذه الصخور التي تزيّن وجه الجبال.

لا يستطيع الفكـروي أن يسير مثـل بهلوان فوق شفـرة الموسى القـاطعة. ولا يمكنـه الحضور فـوق عدة ميـادين في آن، فهو يقـرف من التدقيق ومن المقـاديـر المناسبة ومن الجدلية. إنه يحتاج إلى مواضع واضحة ومحسومـة تمامـاً: إما هـذا، وإما ذاك. من هنا رؤيتـه الحصرية، ومن هنـا أيضاً النجـاح الصاعق لمـاركسية عامية تتعلّق بمزاجه ذرات تمـاسكها التـاريخي الظاهـري، صراع طبقات؟ يـا لها من سلامة غير مأمولة، تفسّر كل شيء، انطلاقاً من هذا المحرّك الأساسي الذي يظهر في آخر كل حقل، وتحلّ كـل الألغاز غـير المحلولة، وتكشف كـل موازين القـوى، وتندِّد ببؤس الاستغـلايين وبصلف المـالكين المقيت، وتفضـح الخيانـة القذرة للحكام الغارقين في المؤامرة العالميـة. حتمية تـاريخية؟ يـا لها من نعمـة، نعمة المعرفة بأن كل شيء مرسوم في حركـة التاريـخ، حيث يتسلسل كـل شيء بمـنطق سديـد، وحيث لم يترك شيء للمصـادفة، وحيث يسـير كـل شيء، بعـد اطلاق المسار، في مسرى لا رجوع عنه. ويـا له من عـزاء أيضاً، عـزاء المعرفـة بأننا نقيم في جـانب المحرومـين، المظلومـين، الحفاة، وكـل المستغلين، ضحايـا هذه البرجوازية المباعة للشركات الكبرى القوية جداً، التي تصنع المطر والطقس الجميل.

٢ ـ تأليه الوسيلة

لا يشعر الفكروي أنه مرتاح داخل حـدود العقل، فهـو لا يستطيـع الاكتفاء بعدم قدرة الانسان على المضي أبعد من الظواهـر. إنه يحتـاج إلى العلل الأولى، إلى المفاهيم، إلى الوقائع الجوهرية التي يمكن انطلاقـاً منها فـك العالم مثلما تُفـك

ربطة خيوط. حسن هو كل ما يسوغ تأليه الوسيلة: الشعب، العرق، الثورة، التاريخ، الشيوعية. بإمكان كل شيء أن يكتسب جدارة حقيقة أسطورية، وأن يغدو ربوبية ملفقة. ومن هنا الميل إلى أسطرة الأفكار العلمانية وتنويم جزء من الوجود ليُصنع منه كلاً جزئياً، وبالتحديد هذه النزعة هي التي تميّز الفكروي من المثقف والمتصوِّف.

إن المتصوِّف ـ في صورته التقليدية على الأقل ـ يعيش في عالم الأساطير والخيلات الحالم، الأساطير والخيلات التي تندمج تمام الاندماج في هذا الواقع الروحي الفوقي، الذي يشكل، إذا جاز القول، الفضاء الذهني للحضارات المسماة تقليدية. عملياً لم تظهر فيها، بعد، الانقسامات بين النفس والفكر، بين الأسطورة والعقل، التي كانت من صنيع الحداثة والعلمنة. إنّ سر الوجود يحتفظ بالانتماء المشترك لهذين المستويين من الواقع. ففي نظر الإنسان الصوفي ما قبل غاليليه، تعتبر الأسطورة عقلية تماماً، مثلما يعتبر العقل أسطورة. إن هذا التماهي هو الذي ينكره الفكر الهندي عندما يجعل من العقل الكوني **المتطوّر الأول**، أو يستنكره الفكر الإسلامي عندما يوفّق بين ملاك الوحي والعقل الفعّال لدى الفلاسفة. إن المجال الذي تظهر فيه **أشكال** الروح هذه، هو **الخيال** الفعّال حيث يرتدي العقل شكلاً أسطورياً، بينما تغدو الأسطورة عقلانية؛ وإن الخيال هو الوسط الذي يتوافق فيه النظامان على صورة رموز، حيث تلتقي النفس مع ذاتها، أي مع مقابلها السماوي.

لكن الحداثة فجّرت كل ثقوب الأمان التي كانت تحفظ كنوز النفس. فهي حين جرّدت السماء من النفوس، أي حين أفرغتها من السكان، وحين أعادت، بذلك بالذات، وعاودت ملء لاوعي مشبع بالمكبوتات، إنما أطلقت رصاصة الرحمة على الانتماء المشترك إلى الأسطورة والعقل. إن هذا الفصل النهائي، الحتمي بلا ريب، كانت له نتائج مثمرة وهدّامة، فهو إن سمح ببروز علوم الطبيعة، فقد زرع أيضاً الاضطراب في توازن الانسان النفسي، وجعله كائناً عصابياً. ومنذ ذلك الحين، أي منذ الأزمنة الحديثة، صار يوضع الانتماء المشترك إلى هذين النظامين الواقعيين (الأسطورة والعقل) في مقابل جدلية

تناقضهما. ولكن ينبّهنا **ادورنو وهوركهيمر** في دراستهما المرموقة لجدلية عصر الأنوار، إلى أن هذا التناقض كان أداة ذات حدين. فقد باتت الأسطورة عقلاً، لكن العقل يمكن انقلابه إلى أسطورة (ميثولوجيا). بكلام آخر، يوجد في عالم خالٍ من الصور الرمزية ومحروم من الجدلية، ميل طبيعي إلى قلب العقل أسطورة. وإن هذا الأفق شبه الطبيعي هو الذي يغذّي السلوك المثنوي/ المانّي للمنظِّر الفكروي. لأن هذا الفكروي هو باحث عن كلية في عالم توقَّفت فيه الكلية عند الطرف الحاد لمعارك الأديرة.

يروي لنا آدورنو وهوركهيمر أسطورة **أوليس**، لكي يظهرا تاريخ هذا الانقلاب. إن الماكر أوليس، حين تخلَّص من حبائل الأرواحية ومن القوى الأسطورية، إنما نجا من التضحية، إذ إنه لم يذعن لها إلا ظاهرياً. على هذا النحو، ربما تكون هذه الحيلة تجاه قوى الطبيعة هي بالذات أصل العقل المتنوِّر عند الـ Aufklärung. إن أوليس، إذ يؤكد ذاته، إنما يسود الطبيعة؛ غير أن الطبيعة تنتقم لنفسها حين تقلب عقله أسطورة؛ وحين تجعل من عقله المزوّد بالأدوات، والمفرغ من مضمونه، آلة في خدمة أكثر الغرائز انفلاتاً. ويصل الكاتبان إلى الاستنتاج التالي: «لعنة التقدم الذي لا يقاوم والقمع الذي لا يقاوم»[٢٣]. والحال، كيف يمكن عندئذ الخروج من مأزق هذه الجدلية المأساوية؟ بالبقاء، من خلال النقد وبفضله، فوق الحد القاطع للموسى، وباجتناب صخرة كل هوية فكروية. وإن ما يقوله **آدورنو** عن الجدلية بوصفها «الوعي الصارم لانعدام الهوية»[٢٤]، يمكن تفسيره، برأيي، كأنه بالذات تعريف المثقف الحقيقي. لأن المثقف، خلافاً للحكيم/ المتصوّف الذي يستكشف، في ما يتعدى التناقضات، الانتماء الأصلي المشترك (الأسطورة والعقل)، أو خلافاً للفكروي الذي **يعاود أسطرة** انمساخات العقل وتحوُّلاته المهجّنة، إنما يظل بكل بطولة على شفير جرح اللاهوية المفتوح، رافضاً كل اندماج في أي نظام، وكل استلحاق بكيان جماعي: الكلية الهيغلية، المجتمع اللاطبقي؛ وبالتالي ينقذ من خلال ذلك بالذات، فرادة الفرد الوحيدة، التي لا تقبل الحصر والخفض.

٣ ـ الخفض المزدوج

بين الطريق المتعالي للحكيم/ المتصوِّف الذي يظل فوق الاختلاط، والطريق البطولي للمثقف الانتقادي، لا يستطيع الفكروي أن يختار سوى حل هجين: ذلك الذي يمكنه أن يكمن في معاودة أسطرة عقل مدجَّن، مستبهم. لذا، فإن معظم مفكري هذا الجزء من عالمنا، ليسوا حكماء ولا مثقفين، بل هم فكرويون، فليس للفكروي معارف حقيقية، بل معارف فرعية. إذ إن بقايا معلوماته الموضوعة بتسرّع، ونظراته الضيّقة المرسومة بسمات كبيرة، يجب تفعيلها وتطبيقها، ويتعينَّ استعمالها في إشعال النفوس، وتغيير وجه العالم، ونشر العدوى الانفعالية. ذلك أن خطابه المكرر، المعلوك، المبسّط إلى أقصى حد، المروَّج خارج كل سياق، كفكروية منشورة في الهواء، يمكن أن يلتزم به الراديكاليون، حتى تلتبس كل النزعات. ففي إيران، مثلاً، وجد فيه الجميع رصيدهم، حتى أن النظام الامبراطوري لجأ إليه عندما أراد وضع عقيدة ديالكتيك الملك والشعب، فاستعان كثيراً بقدامى الماركسيين التاركين.

وينتهي الأمر بالمقولات الجاهزة إلى قولبة الفكر الذي يتلقّاها، وتكوين مغالق داخل ملكتنا الإدراكية، بحيث تغدو تقريباً البنى القبلية لإدراكنا. ولم يكن يتجسد أي خطاب فلسفي، سياسي واجتماعي إلا داخل هذه المقولات المخفوضة سطحياً إلى قيمتها الإجرائية. وعندما جاءت الخطابات الماهوية من طراز العودة إلى الإسلام، إلى الهوية الدينية لتلقّح في الستينات داخل هذا الحقل الفكروي الموجود من قبل، شهدنا عندئذ تمازجاً جوهرياً لهذين الخطابين اللذين لم يكن في مستطاعهما، نظراً لأنهما يلبّيان الهوية الثقافية المزعومة والمطالب الاجتماعية/ السياسية في آن، أن يقترنا إلا من خلال صورة الشبّوط والأرنب، مما جعلهما يولّدان أشد الملغمات أو التمازجات انحرافاً وهذياناً.

على هذا النحو، توصّل الفكرويون إلى تكوين أفكار جاهزة، قادرة على حل كل خيارات البلد الاجتماعية/ الثقافية. وفي المناسبة ذاتها، رأينا ظهور عرق عدواني من **المشوِّهين** الجدد. وكان يجمع بين الفكرويين عدد من السمات المشتركة؛ سطحية معرفتهم المفككة، الانفعالية الفاضحة لكراهيتهم، وبوجه

خاص أشكال تمثّلهم العالم البالغة التبسيط. وهكذا، كانت الأفكار تفعل فعلها من خلال خفض مزدوج: كانت الفئات التقدمية مخفوضة إلى مستواها الإجرائي، والفئات التقليدية مخفوضة إلى مستواها الانفعالي. وإن اقتران الانفعالية والكلفة الاجرائية للأفكار، إذ كان يتم خارج كل تأطير غيبي محض، أنما كان يُسمح لهما بترويج مفاهيمهما بسرعة البرق.

أما الفكرويون الماركسيون اللينينيون، الأوغاد النموذجيون جداً لهؤلاء المشوِّهين الجدد، والبارزون جداً من خلال مجاهدي الشعب، فقد راحوا يمارسون خطب الجماعتين الأكثر نفوذاً، ممارسة تلفيقية: خطب الماركسيين وخطب أصحاب الدين. لقد قرنوا ماركس بمحمَّد، وجعلوا الثورة العالمية تمهيداً للظهور الماورائي للإمام المنتظر، الذي لم يكن من جانبه ينتظر شيئاً أكثر حماساً من الإطاحة بنظام المستكبرين. وأما الملاك جبريل فلم يكن ثمة داع للبحث عنه في أرض الخيال الأسطورية، ولا في أحلام الحكماء التحذيرية، ولا في رؤى الأنبياء المكلّلة بالهالات، لأنه كان موجوداً هناك بلحمه وعظمه، ووجهه مغطى بلحية، يناضل إلى جانبنا، وسلاحه في نجاد، لأجل تحرير كل محرومي العالم.

III
التكنوقراطيون

التكنوقراطيون هم إجمالاً مديرو المجال التقني، السياسي، الاقتصادي والعلمي في المجتمع الحديث، وهم أقوياء لأنهم يبرمجون الانتاج وتنفيذه. إنهم يدبّرون الفعالية على صورة العالم، وهم لاشخصيون، محايدون، يرمزون إلى الوظيفة المجرّدة من كل تضمين شخصي. وهم على غرار المعقولية التقنية والمكتبية التي يجسدون نظامها، لا يأبهون بالغائية الأخلاقية للإنتاج. وقلما يهمهم أن يكون المصنع الذي يراقبون إنتاجه، منتجاً أسلحة لتجار المدافع، وآلاتٍ دقيقة لمختبرات البحث أو منتوجات غذائية للرضّع. هكذا يمثّل التكنوقراطي العقل المخفوض لخدمة الانتاج، أي عقلاً أداتياً، حيث باتت المفاهيم المفرغة من مضامينها مجرد غلافات شكلية(٢٥). من هنا أيضاً، لا مبالاته المهنية تجاه غايات الدولة الفكروية، أو أهداف الجهاز الذي يعمل فيه كواحد من أفراده. وهذا لا يعني قط أنه غير مسيَّس، بل يعني فقط أن خصوصية وظيفته تعفيه من كل اتخاذ موقف فكروي، إذ يمكن أن يستعمله هذا النظام السياسي أو ذاك. ذلك أنه يتعين عليه أن يكون فعالاً، مفيداً، منتجاً من الناحية البنيوية، وهذا كل ما في الأمر. أما أحواله النفسية، أبعاد شخصيته النفسية ـ الثقافية أو السياسية، فلا تدخل أبداً في الحسبان.

زد على ذلك أن التكنوقراطي يظل متناغماً مع مناخ الفكرويات المتداولة: إنه يتأثر بها تأثراً تفاعلياً، دون أن يكون انتهازياً، مثال ذلك أن الساقاك في نظام

ايران القديم صارت بكل سهولة الساڤاما في النظام الجديد، وقد بدَّل معظم الموظفين موقع بندقيتهم دون عناء كبير، باستثناء تفكيك بعض المكاتب الحساسة جداً. وحصل الشيء نفسه بالنسبة إلى أفراد شركة النفط الوطنية الايرانية (NIOC)، حيث ظل كما هو تركيب التكنوقراطيين الذين يديرون المنشأة، ما عدا بعض التغييرات المفاجئة في أعلى مستوى. غير أن هذا كله لا ينفي قط واقع أن هؤلاء التكنوقراطيين لهم أفضليات سياسية شخصية، وأن اقتناعهم الفكروي يمكنه أن يتبدَّل من نظام إلى آخر. ومثال ذلك أن التكنوقراطيين في النظام القديم وفي النظام الحالي قد انتسبوا، طوعياً، إلى الجمهورية الإسلامية، مع ممارسة الوظائف نفسها، دون أن يكونوا ذوي موقف واحد تجاه الثقافة والتاريخ والغرب. ولئن كان الأقدمون مؤيدين للغرب ويحنون لثقافة البلد المأثورة والسابقة للإسلام، فإن الجدد يظهرون، في المقابل، اهتماماً خاصاً جداً بالثقافة الدينية، وعداءً شديداً للغرب ـ في الظاهر على الأقل.

من جهة ثانية، تكشف وظيفة التكنوقراطي عن انفصالات قوية عن مجالات أخرى، لا سيما المجالات الحكومية والثقافية (**دانيال بل**)[٢٦]، في المجتمعات الحديثة. لأن هذه المجالات المختلفة تخضع لوتائر التبدّل المتنوعة وتظفر تمانعات متسترة، شديدة أحياناً، تعتبر مسؤولة عن شتى تناقضات المجتمع. وكلما كانت الوظيفة مفرغة من مضمونها الوجداني، الثقافي، الحقوقي، ازدادت قرباً من ميادين الرياضيات والتقنيات المجرّدة، وصارت محايدة أكثر بالمقارنة مع الغائيات. وبالتالي صارت أكثر قابلية للاسترداد من جانب الفكرويات على اختلافها. فالتكنوقراطي متناقض تناقضاً طبيعياً مع رجل الحقوق، الذي يهتم على الدوام بالحرية والمساواة، كما أنه يتعارض مع المثقف الذي يتعينّ عليه، بكل وضوح، أن يندِّد بالأضرار التي يسبّبها عمل التكنوقراطيين؛ أي الارتهانات ونزع الطابع الشخصي الناجم عن المسح القاسي لقوى الانتاج.

فإذا كانت هذه التوترات موجودة في البلدان التي وُلدت فيها الرأسمالية وتطورت، فإنها حين تنقل إلى مدارات ثقافية مختلفة إنما تسبب زلازل وانقلابات وحتى نزاعات عنيفة. لأن المجالات الثلاثة غير محسومة هنا تماماً ولا متمفصلة

جيداً، ولا تتمتع كما في الغرب بأحكام مستقلة وبتوازن معيَّن للقوى. هنا، المجال الثقافي له حضور شمولي لدرجة أنه يكسف المجالين الآخرين، ويضايق سيرهما إلى حد كبير. ففي البلدان الإسلامية، حيث يتواجد الدين في كل مجال، وحيث يجري التجميد، حتى لا نقول المصادرة الرسمية لكل مبادرة مضادة لروحيّتها، ينتهي الأمر بالمجال الثقافي إلى شل كل شيء. هنا يسعى الدين إلى أسلمة الاقتصاد مثلما يسعى إلى ادارة المجال الاجتماعي والحقوقي وفقاً لشريعة الله. وإلى حدٍ ما، كان انجاز الحداثة في هذه البلاد، ومنذ البداية، الإقامة التدريجية لمجالات تقنيّة/ اقتصادية وحقوقية في مواجهة الحضور الكلي، المجسي، للثقافة الدينية.

في أيامنا، لا تستطيع البلدان الأكثر تشدُّداً في مواجهة البدع والابتكارات، أن تستغني عن بدائيات التصنيع، على الأقل في المجال العسكري. وبالتالي لدينا تكنوقراطيون في كل مجال، تكنوقراطيون يؤدون مهمتهم بشكل فعال وحتى بضمير متوقّد أكثر من المثقفين، وذلك بفضل الوظائف التقنيّة والنفعية التي يمارسونها، لأن وظيفة التكنوقراطي إذا كانت محدودة، كما قلنا آنفاً، بأداتية العقل، فإن المثقف لا يظل في مستوى مهمته، ألا وهي مهمة النقد.

١ ـ موقف مزدوج من الثقافة

للتكنوقراطي موقف مزدوج من الثقافة، موقف انجذاب وانطواء في آن، ذلك أن تكوينه العلمي والتقني ـ لا سيما في بلدان مثل بلادنا حيث يظل هذا التكوين على طرف نقيض مع التراث ـ يتميز بكون ردة فعله تجاه الثقافة يمكن أن تكون إما الازدراء والرفض، وإما الإعجاب الساذج الذي يذهب إلى حد التزلُّف غير المشروط لكل جوانب الثقافة المزعومة، حتى وإن كانت سخيفة، بعدما هبطت حالياً إلى مستوى نوع من فولكلور عجيب. ألا نرى بعضاً منهم يقفون معجبين، مهلّلين أمام كل المظاهر التقليدية، حتى وإن كانت ضارة بكل وضوح؟ ألا نراهم يحجّون بلا كلل أو ملل، سعياً وراء سرابات الماضي، سكارى بصوفية الصحراء، يركعون في هذا الجامع، يصلّون في ذاك، يتقبّلون

الحربائية الفولكلورية بلا تمييز، يدخنون النارجيلة، يتعاطون الحشيش، يردّدون الأشعار، وينتشون أمام المآثر الدائخة التي يأتيها المضلِّلون من كل صنف؟

لأن التكنوقراطي، شيمة زميليه المثقف والفكروي، ليس كائناً أحدياً، بل مصنوع من نثار رغبات متفجّرة، من أجزاء ضميرية مبعثرة، ومن كميات من الأماني المتناقضة التي تجتذبه كل واحدة منها ذات اليمين وذات اليسار. إن التكنوقراطي يفتقر أيضاً، على غرار المثقف، إلى الفكر النقدي، ولكن بما أنه في آخر المطاف انسان محترف، داخل في «إدارة» المنشآت أو في خفايا البيروقراطية، شاء ذلك أم أبى، فإنه يملك إحساساً بالوقائع ويعرف غالباً عما يتكلم ـ بحكم المهنة ـ وإن كانت النماذج الجاهزة عن فكرة انمائية معينة تجعله أمام تناقض فاضح مع القدرة الحقيقية للبلد الذي يعيش فيه.

إن التكنوقراطي ضحية التصفيح، شأنه في ذلك شأن المثقف ورجل الدين، فهو يسعى إلى تصفيح النماذج الانمائية والانتاجية التي لا تلصق، بكل أسف، إلا بصعوبة شديدة فوق وضع بيئته المحيطة. إن حبّه للأرقام والاحصاءات والمقاييس الكميّة، وانجازاته العينية تصنع منه كائناً فريداً: كائن واقعي ولا واقعي في آن. إنه واقعي، لأن المنجزات التقنية التي يمكن عزوها إليه، كثيرة؛ ولا واقعي لأننا نشعر أن كل تلك المنجزات المتحققة بسرعة، كأنها من صنع عصا سحرية، والمدهشة في معظم الأحيان، إنما تمرُّ من جانب الأشياء؛ وأنها تخدع البصر ولا تؤثر في شخصية البلد ولا تبدّل التكوين العميق للأشياء. وفي مكان ما، يغمز البلد، المصاب وغير المصاب بالإزدهار الصارخ لكثير من التزيينات الكرتونية، يغمز من طرق التبدُّل، ويظل معارضاً لهذه البانوراما الجديدة، ويستبعد كل ولاء لأية جهة وفي أي منصب كان. فكأن المرء مهما ابتعد ومهما فعل، ومهما كان التجديد الطارىء على البلد، إنما يعود حتماً إلى نقطة الانطلاق: أي إلى مكان غير قائم في مكان. فالجمود هنا ليس شأناً فريداً من شؤون العادات والثقافات، بل هو شأن ميتافيزيقي، في كل الكثافة اللامادية للجمود، الكثافة الداخلية في عجينة عالم واقعي فوقي بالذات، والذي

لا تكون كل الوقائع والأحداث، مهما يكن وجودها، في مواجهته، سوى أشباح واقع وأشباه أحداث.

إن التكنوقراطي، بوصفه ركن الانتاج، يجسِّد المسار الذي يفترض به أن يسيِّر الجمود، وأن يخصب الفكر، ويطلق الحركة. من هنا فكرة التنمية التي تعتبر وظيفة التكنوقراطي الطبيعية جداً. فمن واجبه التمكّن من كشف فجوات كاملة من الوقائع البكر، وإماطة اللثام عن مناطق كاملة من الوجود، وتوليد شواطىء كاملة من التناقضات الجديدة. فالتنمية بالنسبة إلى التكنوقراطي هي مثل الكتابة بالنسبة إلى المثقف. فبدون التنمية التي تتضمن انتاجية الوظيفة وامتدادها الطولي، لا مبرر لوجود التكنوقراطي، فهو لا يستطيع العمل إلا في عالم تتحرَّك فيه الأشياء، وتظل فيه الصناعة والانتاج على الجدول اليومي. وبما أن كل مجتمعات المعمورة تتطوَّر في اتجاه أو في آخر، فإنه يعلم أن من غير الممكن الاستغناء عن خدماته، بإمكان التكنوقراطي أن يكون متديِّناً أو ملحداً، وأن يتبنى هذه الفكروية أو تلك، ولكنه مهما يقل، مهما يفعل، فإن عمله يؤثّر مع ذلك في الثقافة التقليدية، ولو من خلال طبيعة وظيفته الغريبة، لأنه «متفرنج» حتى العظم، حتى وإن أكَّد العكس، فكل معارفه صادرة نسبياً عن الحداثة التي يعتبر واحداً من أركانها الأساسية، سواء شاء ذلك أم أبى. من هنا ازدواجه القيمي تجاه المثقف «المحلي»، لا سيما المثقف المنتج محلياً فقط، إنه يظهر نحوه بعض الميل، بعض الطرافة والفضول المدفوع بدافع الاستعلام، لكنه نادراً ما يظهر نحوه اهتماماً صادقاً. والتكنوقراطي، إذا لم يكن أسير التراث، فإنه لا يميل كلياً إلى الجانب الآخر، ولا يغدو مهووساً، مقتلعاً من الواقع، عائشاً في زمن الأشواق السامية، منحطاً مع بزوغ البدايات الخالدة، لأن أحداً لا يعيش بمنأى عن انزلاقات هذه الطبيعة، في الأوساط والبيئات السحرية التي نعيش فيها.

٢ ـ يأس الحنين

لئن كان مشرباً جداً بوظيفته، فإنه يبتعد مسافات عن ثقافة بلده؛ وتعتبر فكرته عن الثقافة مجرّدة، متعالية، جوهرية، دون علاقة بيّنة مع بؤس الشعب

الذي يحملها ويتداولها. ولئن احتقر ثقافة البلد الراهنة، فإنه يزايد بشأن كنوز العصور الغابرة التي تصله بالميراث. إنه يهتم بإبداعات الماضي الكبرى، بالشعر والفن والآداب، لكنه ينظر بازدراء إلى الحالة المنحطّة لثقافة البلد، المخفوضة في نظره إلى خليط رخيص. فهو مع اعتزازه بروائع الماضي الكبرى، يتأفَّف دائماً من الحاضر. إنه يعلم أن وراءه عدة قرون من التفكك البطيء، من الصمت وانفكاك السحر السياسي؛ وأن تراثه قد ظل، منذ حلول الحداثة، خارج التاريخ؛ وأنه حتى في الوقت الحاضر ينهل من مخزونات فارغة تماماً، فقد جفّت منذ أمد بعيد تلك الينابيع المتدفقة؛ وأنه يتعينّ قبل كل شيء اقتلاع جذور الظلامية التي تنهش مثل الغنغرينا، عالماً صار شبح ذاته، وتحبط كل تغيير حقيقي، كل استيعاء.

أما الأكثر قومية بينهم، فإنهم يضعون بكل رشاقة قومية ايرانية انقاذية مقابل إسلام متأخر، بوصفه دين البدو الأقدمين في الجزيرة العربية، العاجز عن معاودة رفع حضارة قديمة إلى المستوى المتميِّز الذي كان على الدوام مستواها في التاريخ. أولئك هم المولّهون بالماضي؛ فحلمهم يتغذّى من امبراطوريات فارس الكبرى قبل الغزو العربي، الذي يعتبر في نظرهم البداية المشؤومة لكل المصائب. وإذا كان المتطرّفون بينهم يحتقرون مواضي المجتمع البالية وينظرون إليها نظرة ازدراء شديد، فإن المولهين بالماضي يتأوهون باستمرار فوق أطلال امبراطوريات الماضي. زد على ذلك أن هذا التأسف على الماضي وهذه العبادة الصنميّة لثقافة يعتزّون بها كثيراً، دون أن يعرفوا كيف يربطونها بالوضع الراهن، ليسا وقفاً على هذه الطبقة، بل هما سمة مميزة لكثير من الايرانيين.

سبق أن لفتنا **غوبينو** منذ أكثر من مئة سنة، إلى «أن الفرس [. . .] هم أمة عريقة جداً، وكما يقولون هم أنفسهم ربما كانوا من أقدم أمم العالم التي كان لها حكومة منتظمة وسارت على الأرض كشعب كبير. إن هذه الحقيقة ماثلة في روح كل الأسرة الإيرانية. ولا تعرفها فقط الطبقات المتعلّمة وتعبِّر عنها؛ بل يستشهد بها عامة الناس ويعودون إليها بكل طيبة خاطر، فيجعلونها موضوع مجادلاتهم العادية. إنها ركيزة شعور قوي بالتفوُّق، فهي تشكِّل واحدة من

أفكارهم المشتركة، وجزءاً مهماً من تراثهم المعنوي. ولطالما حدث لي أن سمعت هذا الإطراء، وهو أن الفرنسيين (على قدر ما يمكن أن نعلم) كانوا المملكة القديمة المتميزة في أوروبا، وأنهم بذلك كانوا يشبهون الفرس. وكان في ذهن محاوريَّ، نوع من المجاملة تجاهي، وفي الوقت نفسه مجد كبير تجاه أنفسهم: لأنهم حين يظهرون لي أن شعبي هو فوق شعوب أوروبا الأخرى، إنما كانوا يجعلونني أدرك أيضاً مدى ابتعادهم عن ذواتهم»(٢٧).

ليس في هذا القول أية مبالغة. فالفارسي ذو فكرة عن نفسه متعجرفة جداً. فإذا كان الهندي يتكلّم على وطنه بحنان بوصفه **الهند الأم** (Mother India)، ويتكلم الياباني باعتزاز على أرض كاميس (Kamis)، فإن الفارسي يعتبر نفسه الوريث الشرعي لقورش وداريوس، وبالتالي يعتبر نفسه متفوِّقاً على كل جيرانه. يشهد على ذلك صَلَفُه التاريخي وعبادته لكبار السلاطين والسلالات المجيدة، والصورة المبالغ بها التي يحملها عن شعب عظيم مزروع هنا منذ الأزل. ولا تحول هذه الصورة دون جعله مازوخياً في مناسبات أخرى، وأن يعزو إلى نفسه جميع العيوب التي يمكن اعتبارها، في نظره، الوجه الآخر للميدالية. وكونه أظهر حضوره وهويته منذ أكثر من ٣٠٠٠ سنة دون انقطاع في مجال جغرافي كبير، إنما يمنحه الإحساس بالعظمة وبالتواصل. إن الفارسي حين أسَّس الممالك ثم انهار تحت انقاضها، وانبعث من رماده متحوّلاً في أشكال أخرى، إنما خلق عالماً يمتدُّ في ماوراء حدوده الحالية. يكفي الذهاب إلى آسيا الوسطى، إلى افغانستان وحتى شبه القارة الهندية لكي ندرك معنى ذلك. إنه يرى آثار ماضيه في كل مكان، ولا يرى نهضته في أي مكان. فهو يعرف منذ مائة سنة أنه لم يعد ذا مصير كبير. وهو منذئذ، يعيش في زمن الحنين؛ ويشبه الاسباني والروسي إلى حد ما.

يقول **كيوران**: «من المستحيل تقريباً التكلّم مع اسباني في أمر آخر سوى بلاده، هذا العالم المغلق، موضوع غنائيته وتأملاته، المصر المطلق، خارج العالم. فهو تارة متحمّس وتارة محبط، ينظر إليه نظرات مشرقة وكئيبة؛ إن التمزّق هو شكله الصارم. فهو إن كان ينيط نفسه بمستقبل، فإنه لا يؤمن به في

الواقع. اكتشافه يكمن في الوهم الداكن، في كبرياء اليأس، وعبقريته تكمن في عبقرية الحسرة والأسف»[٢٨].

يشكـو الفارسي، شيمـة الاسباني، من «عبقـرية الحسرة» ومن يـأس الحنين، ولكنه على غرار الشعوب الخـاضعة، يتـوكّل عـلى القدر، نـظراً لاقتناعـه الأولي بعدم جدوى الفعل وبدورات النكسـات المتلاحقـة بلا انقـطاع. فهو كـائن من الأطراف، وصل متأخراً جداً إلى مأدبة التاريـخ، وحتى أنه عنـدما دخله دخـولاً حاشداً، كسر كليتيه في جنون الـرؤيا المـطابق لانفلات حلمـه. فإذا كـان شعباً امبراطورياً، فإنه يحتفظ بـ «الشدق الخشبي» لسكرات ماضيـه. مصاب بجنـون العظمة في مشاريعه ولا يملك قط الوسائل لتنفيذها، فيظل متنـاقضاً مـع نفسه. إنه في آن نقدي تجاه نفسه ومتساهل تجاه عيوبه الخاصة، يتهم ذاته ويسـامحها في وقت واحد، ويتمنى لكل الآخرين مثلما يتمنى لنفسه أن لا يكـونوا قـادرين على تجسيد ما تمنى أن يكون. إنه يزدري غزاته، لكنه يبذل قصاراه ليتساوى معهم. يحتقر العربي ويكرهه، ويكرِّس كل عبقريته لإغناء فكره وثقـافته. وفـوق ذلك، العربي يعلّمه الدرس ويعطيه العبرة، وباسم الاسلام الفاتح المحتقـر جداً لـدى الفارسي، نراه يسعى إلى تحقيق قوميته بالمقلوب.

في الصميم، لا يهتم بغـير بلاده وتـاريخه وشعـرائه. قلما يهتم بمعـرفتهم حق المعـرفة، فمجـرَّد وجودهم يشكّـل ضمانـة كافيـة لتبريـر اعجابـه بهم. شـوڤيني متعصِّب حتى العصـاب، لا يعجب بالإمـام إلا لأنه كـان **صهر فـارس**[٢٩]، ولا يهيم بأفلاطون إلا لأنه كان تلميذ زرداشت، ولا يحترم **النبي** إلا لأن سابقه كان سلمان الفارسي، ولا يقدِّر المسيح ـ عند بعض القوميين الحديثين ـ إلا لأنـه كان تجسيداً آخر للميثرا (Mithra). نزَّاع إلى الأنوية المركزية، يتراجـع بسهولـة نحو القضايا الأساسية. تراوده الأحلام نفسها، وتخطر على فكره الحلول ذاتهـا، لكن جنون العظمة هذا يضاعف بتعصّب كبير. إنـه مهووس، لكنـه غالبـاً ما يكـون مهووساً واضحاً. ممزّق بين المأساة والهزل، ينتقـل بلطافة من الأول إلى الثـاني، بـين الضحك والبكـاء. وحين يـرحِّل أخـطاءه إلى قادتـه، إنمـا يكـرههم لأنهم يشبهونه كثيراً جداً. مأخوذ بين الإذعان والغضب، ينتقل من السلبية الأكثر كبتاً

إلى التألق والسطوع الأشد تهديماً. وما بينهما، أي التوازن، لا يناسبه إلا في ممارسة فن معين في الانتهازية والاستنساب. ذلك لأنه مميز أيضاً في فن السباحة فوق الحزن العميق. لا يتحرك إلا بمفاجآت، بقفزات فجائية، بقفزات متكرّرة؛ ومن هنا، بكل أسف، الحوادث المحتّمة في النماء والأسف الشديد على المناسبات والفرص الضائعة.

ربالعودة إلى التكنوقراطيين، لا مناص من الايضاح، في الحالة الايرانية، أن هذه الطبقة المنقطعة عن الفروع التكنولوجية في العصر الحديث، بقيت على هامش الانتيلجنسيا في معناها الدقيق. كان موقفها في ظل النظام القديم موقفاً تقاعدياً: لقد كانت في البلد بقدر ما كانت خارجه، وكانت تنكبّ على أداء مهمتها، مع بقائها منفصلة عنها. كانت تفكّر على طريقتها، لكنها كانت تعمل دائماً خارج التيارات الفكرية. لم تكن «المنتوجات المحلية» تهمها حقاً، إذ كانت تعتبرها كأنها بقايا أو فضلات ثقافة متخلّفة. صحيح أن هذه الطبقة توصّلت في خلال الثورة إلى الوقوف ضد النظام الذي كانت هي نفسها تجسِّده، لكنها قامت بذلك من خلال حركة ببغاوية. فهي مع كونها تنشد التحرر السياسي، لم تكن تؤمن به حقاً. ومع إسهامها في إسقاط النظام، لم تكن تتمنى ذلك من صميم قلبها. كان ثمة جانب من قدرية، يضغط على هذه الطبقة؛ إنها قدرية كانت قد جعلتها تفهم، بنوع من السخرية الموجعة، أن المرء لا يمكنه أن يقوم بأي شيء حسن، وأن كل شيء فاسد منذ أمد بعيد، وأن المرء عاجز، مادياً، عن تغيير المجرى الطبيعي للأشياء، وأن ثمة هوَّة سحيقة جداً بين الظروف السائدة في البلد وبين الطرق الحديثة الكفيلة بتحسينها. وبما أنها عاجزة عن تكييف وضوحها مع ظروف البلد العاكسة، وحيث إنها ذكية جداً لكي تتصرف بكيفية أولية، ومتقاعدة جداً حتى تعرف، بوجه خاص، أنها حين تتحلل من التزامها كانت تنشر الأغصان التي كان وجودها الشخصي قائماً عليها؛ لذلك كله، لم يكن في مستطاعها إلا أن تنهار وتموت، وهذا ما قامت به بشكل مشؤوم ومحتوم.

لم يبق التكنوقراطيون على هامش المجتمع، ولم يتغيّبوا عن المساهمة الناشطة

في حياة البلد الفكرية وحسب، بل حتى أنهم لم يتمكنوا من الدفـاع عن آرائهم على الرغم من كونها مشروعة جداً ومتطابقة جداً مـع تيارات العـالم التحديثيـة. إن فشلهم في المجال الذي كان يمكنهم أن يكونـوا مسموعـين فيه ـ إذ كـان هذا المجال يمثل تشكيلة واسعـة من المصالـح ـ، أتاح الفـرصة أمـام صغار المثقفـين الجهلة لكي يحتلّوا مقـدمـة المسرح. كـان هؤلاء الأخـيرون يخـوضـون في كـل مـوضوع، بثقـة ذلـك الـذي يعـرف قليـلاً، ولا يستحي، لأنـه لا يعي أنـه لا يعرف.

IV
احتمالية الله

إن أحداث ايران، الفريدة من نوعها في العالم الثالث، طرحت بإلحاح استثنائي راهنية ظاهرة جديدة، على الأقل بالنسبة إلى نهاية القرن ٢٠ هذه: الانبعاث السياسي لطبقة الكهنة المغلقة، التي كان يُظنّ أن العلمانية المنتصرة في العالم قد حاصرتها إن لم تكن قد حيّدتها. واعتباراً من اللحظة التي صار فيها الاستيلاء على السلطة ممكناً، ماذا يمكن أن يحدث لو البراهمة في الهند، مثلاً، قاموا من جانبهم بعمل مماثل، أو لو أن الكنيسة جدَّدت الاضطهاد والتنكيل، أو أن المقدس في صورة الشامانية، عاود ظهوره في كل مكان، في الحياة الجارية ليس كظاهرة روحية بل ككل مهتم بتدبير كل مجالات الحياة. لذا اعتبر أن الحالة الايرانية تستحق اهتماماً خاصاً، لأنه مهما يكن الشكل الذي يمكن أن يرتديه الظهور السياسي للمقدس في العالم، فإن هذا الظهور سينحو حتماً المنحى نفسه الذي شهدته ايران.

فعلى الدوام، كان لعلماء الدين نفوذ كبير في ايران. ويعتبر بعض المؤرخين الكبار أن هذه الحالة لها سوابق تاريخية: وربما كانت بطريقة ما الصيغة الاسلامية ـ الشيعية ـ لما كانت عليه طبقة الكهنة (الموبدان) في ظل الساسانيين في ايران ما قبل الاسلامية. ونظراً لأن تواصل الظاهرتين ما زال بعيداً عن البرهنة، فإنني أعتقد مع ذلك أن رجال الدين الايرانيين، خلافاً للعلماء في

الاسلام السني، يشبهون كثيراً نوعاً من طبقة مغلقة (Caste) ذات مؤسسات عميقة الجذور، وذات انبثاثات واسعة جداً وشبكات ابلاغ واتصال. فهم لم يحتفظوا فقط بعلاقتهم الداخلية مع الشعب، بل احتفظوا أيضاً بسلطانهم على الجماهير - خصوصاً الجماهير الأمية التي تشكل أكثر السكان - وبنفوذهم اللفظي والمثَلي. إن معظم الايرانيين، وبالأخص المثقفين، كوّنوا أوهاماً كثيرة حول طبيعة هذه الثورة، ومردُّ ذلك وإلى حد كبير هو عدم اعترافهم بالمدى الهائل لذلك التعصُّب الكامن واستغلاله من جانب رجال الدين.

إن الملالي (Mollahs)، كما يلقّبونهم عادة، ليس دون تهكّم لاذع، لهم نفوذ مباشر على الجماهير. فهم يعرفون كل محركاتها ودوافعها النفسية، وكل أسطوانة الانفعالات وكل شبكة المشاعر التي تبدأ بالنكتة التافهة جداً، مروراً بالجانب المرضي العاطفي، وصولاً إلى الجانب المأساوي/ التراجيدي. فهم قادرون على اضحاكها وإثارتها حتى الدموع، وتحريضها وتعبئتها وتفريعها وربطها، بفضل سحر الذِّكر والتذكير على صعيد لاوعيها الجماعي الأسطوري، ودفعها إلى مغامرات مميتة، غير معقولة. وهذه السلطة ناتجة عن كون رجال الدين موجودين على موجة الشعب الطويلة بالذات. فكلاهما ينتميان ثقافياً إلى ما قبل الحداثة. وتدور نماذجها المرجعية وذاكرتها حول مدار واحد، وتتطوَّر في كوكبة واحدة. إن رجال الدين والشعب متفاهمون، لأنهم يعيشون في المرحلة ذاتها، ولأنهم معاصرون لبعضهم ذهنياً وعقلياً.

إن الملاّ هو التعبير الشفهي عن الشعب، التعبير الخارجي عن عالمه الداخلي، فما يفكّر به أحدهما، يعبِّر عنه الآخر؛ وما يتمنّاه واحدهما، ينفّذه ثانيهما. إن هذا التفاعل المزمن جداً، المصنوع من توافقات وتواضعات، له سوابق تاريخية. ففي خلال عدة قرون، كان الملالي القيّمين الوحيدين على المعرفة، إن على مستوى المدارس السلفية (مكتب خانه) أم على مستوى المدارس الدينية العليا الأكثر رقياً وعلماً، في المراكز الحضرية. لقد كونوا على امتداد عدة قرون، انتيلجنسيا البلد المميَّزة، وذلك حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث راح يظهر شيئاً فشيئاً، بخجل، وبفضل تأثير الغرب التدريجي،

مفكّـرون علمانيون يستلهمـون من الأنوار، سيـطلق عليهم في مرحلة أولى اسم «منـوّر الفكر» أو المفكـر المتنوِّر، وسيلقبـون في وقت لاحق روشنفكـر (المعـادل الفارسي لمصطلح المفكّـر المستنير)، الـذي سيغدو، إلى حـد ما، مـرادفاً لمفهـوم المثقّف.

١ ـ عالم بلا حراك

الحداثة في أيامنا واقع ساطع لا يمكن إخفاؤه. فهي تـزعج، تـزعزع وتغـيِّر، لكنهـا تخلق أيضاً مقـاومات سلفيـة وتعزِّز، بشكـل تناقضي، دور أولئـك الذين تسعى لاستئصالهم. في مواجهة اجتياحـاتها المثـيرة للقلاقـل، يقدِّم المـلالي ملاذ التراث ـ آه كم هو آمن! ـ حيث لا شيء يتحرَّك وحيث يظل كـل شيء ملتصقاً بأرضه، وحيث كل المواقف مرئية ثقافياً، وبالتالي قـابلة للمراقبـة والضبط. لأن إسهـام الدين لا ينحصر فقط في يقـين المعتقدات التي تـواجه بـطريقة مـا الأثـر المقلق للأمور الجـديدة، بـل يكمن أيضاً وخصـوصاً في امكـانية تـوقّع المـواقف واقتفاء الآثار المكشوفة منذ الأزل، منذ بداية الأزمنة. لا شيء في الدين مـتروك للمصادفة، ولا شيء فيه خاضع لتقلُّبات الزمان وصوارف التغيّرات وأمـزجتها. كل شيء مفروز فيها ومبرمج، محفوظ في الألواح منذ الأزمنة العريقـة. إن الدين وممثليـه يبعثون الـطمأنينـة، لأنهم يعرفـون الجواب، لأنهم يـدفعون المجهـول، يحصرون المصـادفة في منـطقة المؤذي وغـير الضروري، ويكبتونها بنـور الخلاص الساطع وصراطه المستقيم.

في عـالم تكون فيـه الأسئلة مقلقة ومـزعجة، تغـدو الأجوبـة الجاهـزة حظوة ونعمة. فلا توجد مسألة إلاّ ويعرف الملالي حلّها، ولا توجـد كنوز إلا ويملكـون مفـاتيحهـا. ألا يمثلون قـوانـين العلم، والمعـارف النقليـة (المتــوارثـة) والعلوم العقلية، النازلة من الوحي. في الصميم، كل علم، مهما يكن أصله، لا يكون شرعياً إلاّ إذا استند إلى الوحي والتنزيل، المتبلور في الكتاب (القرآن). من هنا أهميـة الكتاب وأهميـة ذلك الـذي ينزّل عليـه ويبلّغـه (النبي). وأخيـراً، أهميـة أولئك الذين يتعهّدونه (الأئمة) في سياق التشيُّع، بعد غياب النبي. وبالتالي من

يستطيع بلوغ هذه المصادر سوى الملالي أنفسهم؟ إن كل هذه العلوم المفصَّلة، المنسقة والمتراتبة، تشمل كل ما يمكن علمه وكشفه؛ أما الذي يبقى مستوراً، وبالتالي باطناً في ما يتعدى الظواهر، فلا يبلغه إلا الراسخون في العلم، من خلال مناهج مناسبة. ولهذا العالم، المتشكل من «باقات علم»، مصطلحاته الخاصة الأشد دقة وحزماً من المصطلح المتلعثم لدى المثقفين الذين يحاولون، عبثاً، توضيح فكرهم. إن هذا العالم يملك جهازه المفهومي الحسن السبك، وله مقولاته المتناغمة. وباختصار، إنه عالم شديد التمرتب، ويمتاز بكونه جامداً بشكل رائع، متحجِّراً كأنه هرم مصري.

عالم خارج الهموم الميتافيزيقية. فمنذ قرون، جرى حل المسائل كلها. وبات معلوماً كيف كشف الله ربوبيته، وبسط نماذجه، ونشر أسماءه، وأعلن صفاته. كما بات معروفاً من أين يأتي الإنسان وما هي طبيعة التحالف المقدس بينه وبين ربّه العلي القدير؛ ولماذا ضلّ الإنسان، وبشكل خاص بات معلوماً كيف يتعيّن عليه أن يستقيم وأن يجري إعداده للموت، وتجهيزه للسفر الأخير. ويجري تعليمه حتى بالعربية ما يجب أن يقوله لملاكي الموت عند حضور الوفاة. لقد درست كل هذه العلوم بدقة مجهرية. فقد استنفدت الشروحات الدقيقة مضمونها كله، وبذر الشعراء الحبوب في زوايا العالم الأربع. والجميع نهلوا منها: كل واحد حسب نصيبه المكتوب له، وحسب قدراته. لم يستبعد عنها أحد، لا سيما المؤمنون. وهكذا، هذا العلم القديم كالعالم لا يجدَّد، لا يخرج أبداً عن الصراط المرسوم، بل يتراكم فوق الأسس ذاتها، يتكدَّس، يتكوَّم حتى يبلغ الجمود التام. عندئذ يغدو تحجُّراً محضّاً، يجعل نفسه معدنياً تقريباً، لا مثيل له في الفكر سوى الخلود. لا نجد فيه مفاجآت صاعقة (Eurêka)، بل نجد فيه المقول والمنظور والمعلوم من قبل، الذي يعاد اكتشافه عند آخر كل حقل، بعدما نكون قد تعلّمناه بشكل مناسب. من هنا الشروحات، ثم شروح الشروح، ثم شروح شروح الشروح...

لأن ما يظل محجوباً ليس المجهول، بل المعلوم. فالمجهول، تحديداً، هو الجهل بأن كل شيء معلوم حتماً شرط أن نعرف، بالطبع، كيف نتعامل معه،

ومع من نتخاطب وإلى من نتوجَّه: إلى الحرس الذين يحفظون الأسرار بكل أنانية، أي الحافظين الوحيدين للأجوبة المقدسة. لأن الملاّ يملك كل الأجوبة. من هنا تفوُّقه بالنسبة إلى القريبين منه. فهو عالم في هذا العلم السري الصادر مباشرة عن مصادر الوحي. فالملاّ متصل بعلم النبي الأخير، الذي كان آخر حلقة في سلسلة متواصلة من تنزيلات متتالية، بدأت مع آدم، النموذج الأولي للبشر. وهو بالتالي مستودع دين أرفع من كل الديانات الأخرى، اليهودية والمسيحية. هناك حديث شهير في هذا الشأن: «العلماء ورثة الأنبياء». هذا الاعتقاد يطمئن المسلم ويمنحه المعيار الصحيح لتفوُّقه الغيبي.

حين ندخل في هذا العالم الجامد، نعلم تماماً عما يُحكى، وإلى ما يُومأ، وأين نقع بالنسبة إلى هذا الإطار المرجعي. إجمالاً، هذا العالم سابق لغاليليه، ويشتمل على الإنسان منذ حالة ما قبل الولادة حتى القيامة. ولهذا العالم علمه الفلكي الخاص، وإحداثياته الخاصة به، ويظل بعيداً عن الصدمات الثلاث الكبرى، الفلكية والبيولوجية والنفسية، التي صنعت، كما يقول فرويد، وعي الإنسان الحديث. في مكان، لم تحرّك هذه الانقلابات الكبرى للأزمنة الحديثة، ولم تطلق الإنسان في الكون، ولم تزحزحه من منزله الأولي، كما أنها لم تفكك نسابته النبوية، ولم تسلِّط الضوء على مياه اللامعقول العكرة ولا حلقات العقل الضعيفة؛ باختصار، لم تلمس هذه الصدمات العزلة الرائعة لعقول هؤلاء السعداء.

يعيش الملالي ـ قبل الثورة على الأقل ـ في مكان مسوَّر ومصوَّن، يقف، كحلمٍ معاش، في وجه المشهد العالمي الجامح، ويظل موقوفاً، معلّقاً عند منزلقات الوقائع ومنحدراتها. هناك نكتة طريفة، كاريكاتورية قليلاً، لكنها حقيقية، ستكشف لنا عقليتهم. يُروى أن بعض التلامذة المتحمسين نقلوا إلى معلمهم في مدرسة فقهية، وهو آية من آيات الله المبجلين جداً، خبر وصول رحلة أبولو الأميركية إلى القمر ووضع الإنسان قدمه على القمر للمرة الأولى. وكانت ردة فعل آية الله هذا من أغرب ما يكون. قال وهو مقطِّب الوجه: «تصدّقون كل هذه الثرثرات التي ترويها الصحافة الغربية؟». وعندما أقسم

التلامذة بكل الأئمة، أنهم شاهدوا الصور على شاشة التلفزيون، صار المعلم أكثر عناداً. قال على سبيل الاستنتاج: «ليس لهذا أي دليل عقلي». «ولمَ لا؟ - لأنه لا يمكن اجتياز الفضاء الأرضي». غير أن التلامذة المندهشين تجاسروا على الملاحظة «هل كان للقوى الاعجازية لدى الصوفيين الذين عبروا المحيطات الهائجة عميقة الأغوار، سيراً على الأقدام، دليل عقلي؟ - نعم!» أجاب المعلم.

إنَّ هذه الرواية، رغم أنها لا تمثل جميع علماء الدين (لأن بينهم علماء ذوي اطلاع ممتاز)، إنما تفسِّر أموراً كثيرة، وفي المقام الأول تفسّر مصطلح «الدليل العقلي» الذي لا يكون له المضمون نفسه، بحسب وقوعه في سياق ثقافي أو في سياق آخر. إن الدليل أو السبب الذي يتعلّق به الأمر - نظراً لأن هذين الصنفين متمازجان في هذا السياق -، هو علة لا تزال مطبوعة بطابع العقائد الكونية الأولى. إنها لا تتوقف على الإنسان، بل على الأمر الإلهي. وقدرتها الانشائية قوية لدرجة أنها ترفع وهم إدراكنا، أي - كوننا تمكنّا من رؤية الصور على شاشة التلفزيون. فالعالم ليس كما ظننا أننا اكتنهناه بل كما يتراءى في ضوء العقل الإلهي.

زد على ذلك، أن الملالي يرون كل شيء في ضوء هذا النور؛ لذا نصطدم بعدد من الانقطاعات الشديدة ما بين عالمهم الذهني وواقع كل الأيام العادية. وقد يكون هذا طريفاً وحتى رومانسياً، لو أنهم ظلوا بعيدين عن السلطة. ولكن منذ دخولهم حلبة العمل بقوة، صار بكل أسف عيباً مقلقاً، ما كان بالأمس صفة غنائية. إن عقلهم التقليدي، المنقطع عن مكائد البقاء، المتكيِّف مع الحفاظ على الجمود، بدلاً من الابتكار والابداع، يجد نفسه أمام محك صعب وامتحان قاسٍ. فحتى يبقوا، لا مفر لهم الآن من الابتكار، والسير بعكس عبقرية طبقتهم المغلقة، والعمل ضد طبيعتهم الخاصة. لقد وقعوا في شَرَك الأحداث التي لم يكونوا يتوقّعونها، وانقادوا رغماً عنهم إلى مغامرة غير منظورة، وها هم الآن مرغمون على أداء مهمة بهلوانية ذات وظيفتين متناقضتين: أن يكونوا اطفائيين وموقدي نار في وقت واحد؛ وأن يطفئوا الحرائق التي أضرمها دخولهم المجلجل إلى المسرح السياسي.

ومما لا ريب فيه أن جميع الملالي لا يتمتعون بالتأهيل ذاته. فهناك في صفوفهم، كما هو الحال في كل مكان، علماء حقيقيون، ومتعالمون وجهلة. والمؤسف أن هؤلاء الأخيرين هم الأكثرية، وأنهم ذوو تأثير مؤذ في الجماهير. إن الجماهير المحرومة من التربية الحديثة ـ خصوصاً في المناطق الريفية ـ تتلقى من ملالي القرية القسم الأكبر من معارفها الشفهية. إنها تعيش على ايقاع الصلوات، تتلقف مآثر الأئمة المعصومين، تتغذى من أوهام الغيب وترتجف خوفاً من الجحيم. وكلما ازدادت خوفاً من أن تكون مخطئة، ازداد امكان تأثرها، وبالتالي امكان التلاعب بها. وهذا الوضع غير مؤهل لمعاناة تحول عميق.

وإذا كان الملالي قد تمكّنوا دائماً من تحريك الجماهير، فذلك لأنهم ـ فضلاً عن انتمائهم المشترك إلى كوكبة ثقافية واحدة ـ كانوا يقفون معاً في جانب واحد من جوانب الحاجز، وكان أمامهم سلطة كانت تبدو معادية لكليهما: الدولة الحديثة وأجهزتها العلمانية. كان في مستطاع الملالي، وهم يظهرون أنفسهم حماة للدين، أن يساندوا الشعب ضد تجاوزات السلطة الزمنية. وذلك بقدر ما كانت الاصلاحات الجامحة للدولة الحديثة تقطع الناس عن دينهم، وبالتالي عن أمنهم الثقافي. ولكن هذا الأمر تبدّل رأساً على عقب، عندما صار الملالي هذه المرة في الجانب الآخر من الحاجز. فهم حين حلّوا محل أجهزة الدولة الحديثة، اضطروا للتقيّد بمنطقها القاسي، والخضوع لمستلزماتها الشديدة، وبالتالي، اضطروا للمزيد من توطيد الارتهان الخاص بكل سلطة. من الآن فصاعداً، راح يتلاشى كبش المحرقة المرفوض جداً، ويغيب بشكل نهائي. لم يعد الخبثاء موجودين هنا، ولكن في مكان ما، مختفين في مكان آخر شبه أسطوري، يدبّرون مؤامرة مخيفة لا يعلمها إلا الله، ويتسترون في شكل شياطين كبيرة وصغيرة. إن المقهور الذي كان إلى جانب الشعب، وأظهر في الماضي تفهّماً شديداً تجاهه، وشجاعة كبيرة للدفاع عن حقوقه الدينية، صار القاهر، صار قاهراً مرعباً لا يعد إلا بالخراب والاستشهاد والحزن العميق. حتى أن الأئمة المعصومين يعانون منهم، لأنهم لم يعودوا صور الحلم والأسرار التي كانوا يحبونها، بل صاروا مجاهدين

ينظر إليهم أحياناً بامتعاض. حتى أنهم يظهرون كملائكة الموت، وهم يتنـزهون في المساء ملفعين بعباءات بيض، يعزون القتلى عطشاً في ميادين القتال.

٢ ـ موجات الحداثة الأولى

للملالي سمعة غير حميدة في المخيـال الشعبي. وما أكـثر التعابـير العامـة التي تعدِّد عيوبهم وتندِّد بمثالبهم وتزدريهم، وتهينهم وتشتمهم. ومما له دلالته من جهة ثانية أن نلاحظ أن الأدب الفارسي الجديد قد ولد في بـداية القـرن وهو يتهكَّم، تحديداً، على هذه المزايا غير الحميدة. وشيمـة كل مهنـة تغدو مـع مرور الـزمن شأناً حانوتياً، اكتسب الملالي من جراء التشويه المهني مزايا شبه فطرية: التـأكيد على أنهم الوحيدون الذين يملكون الحقيقة، الكـبرياء النـاجم عن هذا الاكتفـاء بالذات، والحدة الجامحـة التي تتجاوز حـدود اللياقـة. بالـطبع هنـاك استثناءات كثيرة جداً. فقد أتيح لي لقاء مع رجالات نادرين ذوي قيمة روحية كبيرة جداً. ولم أتعلم الكثير من بعضهم وحسب، بل فوجئت بانفتاحهم وتسامحهم في عـدة جـوانب. لكن هذا لا يمنـع أنني لاحظت هنـا أيضاً بعض التصلّب. إن رفض الآخر يظل كامناً وراء موقفهم المنفتح صراحة، كما لـو أن دينهم كان يقتضي أن يظلوا متعصبين، وأن يعارضوا كـل فكر يمكنـه أن يزعـزع أمنهم الداخـلي. إلى هذه المزايا يضاف تحفظ شديد وانعدام في الثقة تجاه القريبين منهم. لقد صـارت **التقيـة**، وهي عـادة مـوروثـة منـذ أمـد بعيـد، طبيعتهم الثـانيــة. لصراحتهم حدودها، وصـدقهم حتى وإن تجاوز حـدود المألـوف، لا يصدر أبـداً من أعماق الكـائن. ففي مكـان مـا، في صميم ذواتهم، وتحت طـلاء الأشكـال المغـريـة، يظلون منغلقين في مواجهة كل محاولة تقارب.

عندما انهالت على البلد موجـات الحداثـة الأولى، في مطلع القـرن، في أثناء الحركة الدستورية، كان خطابهم يزداد راديكـالية، لأنهم كـانوا يـرون أنفسهم، للمرة الأولى، على احتكاك بالأفكار المهددة التي ما كانـوا يملكون عنهـا أي تمثّل واضح في عقلهم. فقد اعتادوا على البقاء مهما وقع، وعلى السباحة في الخصـومة مهما كلَّف الثمن، فهم يجيدون الإفادة من امتيازهم والتكيُّف مع الوضع الجديد محاولين الاصطفاف إلى جـانب أولئك الـذين كانـوا ينشدون التغيـيرـ كان ثمـة

استثناءات مرموقة، سنعود إليها. غير أن تحدي العصر الحديث لم يكن التحدي الوحيد الذي تعينَّ عليهم أن يتلقّوا ضرباته. فقد سبق تحد آخر، أكثر تقليدية، كان له ماض عريق في تاريخ البلد. فقد كان على الفقهاء وعلماء الكلام أن يواجهوا الصوفيين باستمرار، وهؤلاء إلى حد ما هم المفكّرون الأحرار في زمانهم. إن هؤلاء الأخيرين، مع بقائهم حجر التراث، كانوا ينظرون إلى الدين نظرة أكثر كونية. وإن الصراعات الخفية والعلنية أحياناً، التي كانت تدور على مدى قرون بين علماء الشريعة ومجانين الله، صارت نموذجية في الأدب الفارسي. فما أكثر الحكايات أو الكتب التي تشير إلى ذلك، وما أطول لائحة الشهداء الذين تركوا بصماتهم عليها. إن هذا الصراع الذي كان يربط بين نموذجين سلوكيين، كان من شأنه أن يترجم ذاته على عدة مستويات: تارة على صعيد العشق حيث كان الجنون الإلهي يوضع في مقابل حكمة العقل، وتارة على الصعيد الأخلاقي حيث كان الصيت الحميد للمبشر يوضع في مقابل التهتك الفاضح للمتصوف المنفلت، وتارة أخرى على الصعيد الديني، إذ كان يوضع مسلك الحكماء الهادي في مواجهة تزمُّت الأتقياء الورعين.

ولكن المتصوِّف في المعنى الواسع، كان تاريخياً قد بقي مندمجاً تماماً في الرؤية الدينية، مكوِّناً مع نقيضه الخارجي ـ الفقيه ـ وجهين لظاهرة واحدة، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى المثقفين الذين كانوا يستمدون خطابهم من عالم مختلف جذرياً. فهذه الجماعة الجديدة، الآتية من الحداثة، كانت خصماً مهماً، كان قادماً من كوكب عقلي آخر، وكان يفكِّر بطريقة مختلفة، ويؤمن بقيم أخرى، ويستدل عقلياً بكيفية مختلفة تماماً عن منطق ثقافة البلد. وبنوع ما، كانت هذه الجماعة الجديدة تقوم مقام الصوفيين، الذين كانوا منذ أمدٍ بعيد قد غادروا مقدمة المسرح، بسبب من زوال الطرق الصوفية.

في غضون ذلك، كان ثمة انقطاعات جذرية بين عالم المثقفين وعالم المتصوفين. فإذا كان المتصوِّف قد بقي، على الرغم من مفارقاته الهذيانية، داخل التراث وفيه، فإن المثقف لم يكن بمستطاعه إلا أن يعاكسه. فمبرِّر وجوده كان يسير في عكس كل القيم القائمة: كان خطابه يحتوي عناصر جديدة لم تكن

على أية قرابة سلالية مع الخلفيات الميتافيزيقية للعالم الايراني/ الاسلامي. فكانت تكتشف فيه مفاهيم عجيبة، ومقدامة أحياناً، على حدود الهرطقة والكفر، مفاهيم كانت تقلب الرواسم المألوفة، وتقيم عالماً، إن لم يكن الله غائباً عنه، فهو لا يحتل فيه دوراً بارزاً جداً. صار يحكى عن النقد لأول مرة: أي عن إعادة النظر في العقائد الجامدة والتقاليد المتجذِّرة منذ قرون. بدأ نقد مساوىء النظرة المطلقة، والمطالبة بدستور يحدّ من سلطات الشاه الاستبدادية ويحمي الرعية من تقلبات المزاج والارتجال. وتجلى اهتمام متعاظم بحقوق الانسان، وجرى إدخال عنصر ذاتية لم يكن له نظير في سياق البلد الحقوقي/ السياسي.

هكذا كان يجدِّد النبرة، مفكّر اصلاحي مثل ميرزا فتح علي أخوند زاده (١٨١٢ ـ ١٨٧٨)، القوقازي الأذربيجاني (كاتب ثنائي اللغة، فارسي/ تركي)، الملقّب بـ «موليير الشرق» نظراً لمسرحياته الكثيرة. ففي تعريفاته لمصطلحات أساسية، مثل «ثورة»، «فلسفة»، «ليبرالي»، «مفكر»، كان يخترق جذر الحداثة الجديدة بكل وضوح. ونكتشف عنده القيم العلمانية التي تناقض توأم السلطة: الملكية والدين. كان يقول: «الثورة هي هذه الحالة الخاصة التي يصل فيها الشعب إلى حد القرف من السلطان. فيثور عليه ويتخلّص منه ويبدأ بالتشريع لحسابه الخاص. كما أن الشعب يلحظ عبثية المعتقدات الدينية. فيتمرّد على علماء الدين ويصنع، بالتوافق مع الفلاسفة العقلانيين، عقيدة جديدة»[٣٠]. أما الفيلسوف فهو ذلك المنكبّ على العلوم العقلية، الذي يعرف قانون السببية، والذي لم يعد يؤمن بالمعجزات، ولا بالوحي والخيمياء. وينكر بكل وضوح وجود الشياطين والملائكة والجن، ويصف بالجنون كل أولئك الذين يبثّون حماقات كهذه. وأما الليبرالي، فإنه يصم أذنيه عن تهديدات الدين، فلا يعير أي اهتمام للمواضيع التي تتجاوز الإدراك أو التي تبقى خارج مجال الطبيعة. والمفكّر هو فيلسوف ذو وجوه متعددة، ممتلىء بالحس السليم وبالخيال، يندِّد في كتاباته عن السياسة والمجتمع، بمثالب الناس وخصالهم، وذلك دون أي تحيُّز، أي بكل موضوعية، منزَّهة عن كل غرضية وكل خصومة[٣١].

كان، باختصار، ثمة مصطلح جديد، مستوحى من فلسفات الغرب الاجتماعية والسياسية، يكتسح البلد. وكان غزو المفاهيم هذا جديداً تماماً، الأمر الذي أرعب المدافعين عن النظام الإلهي، وذلك بقدر ما كانت ايران، بالمقارنة مع مصر والامبراطورية العثمانية، لا تزال متأخرة جداً عن الحداثة.

كانت ايران متراجعة على صعيد نفوذ الأفكار الحديثة. ولم تعرف في الحقيقة التفوُّق العسكري الغربي إلا في غضون الحرب الايرانية/ الروسية، التي انتهت بهزيمة مدوية وبتوقيع اتفاقية اذعانية تخلّت ايران بموجبها عن قسم كبير من أراضيها الواقعة شمال آراكس (١٨٢٨). هناك هزائم تاريخية تصنع مصير شعب، فلا ينهض منها أبداً، وتظل جراحها المشحونة بالذكريات الأليمة، حيَّة في الذاكرة الجماعية. إن التنازل عن تلك «المدن السبع عشرة في القوقاز»، التي يتحدَّث عنها الفرس غالباً، لا تزال تحمل الطعم المر لخسارة لا تعوَّض. ومن جهة ثانية، عكست بنية المؤسسات الدينية، القوية نسبياً، والراسخة في وعي الشيعة، وعكس الطابع الباطني للتشيّع «مناخات مقاومة» حمت البلد من تغلغل الأفكار الثورية القادمة من الغرب.

عملياً، كانت الحداثة من صنيع العلمانيين، ولم يشارك فيها الملالي إلا في وقت متأخر. لقد حاولوا استرداد بعض أفكارها وتكييفها مع رؤيتهم للعالم. ربما كان ملالي مرحلة الحركة الدستورية أكثر مرونة بل وأكثر انفتاحاً من ملالي اليوم، فظهروا كاستراتيجيين مهرة. فهم حين احتكّوا بالحداثة لم يقوموا بغير التضحية وفقاً لحاجات مرحلة بدت فيها الحداثة قوة محتومة لا جدوى من مقاومتها. يعتبر الباحث الايراني، **حميد عنايات**، أن دور رجال الدين (الإكليروس) لم يكن موضع تقدير حقيقي من جانب القومية الناشئة، وذلك بسبب مناخ معينٍ معاد لرجال الدين، كان يستلهم نظرات **كسروي** (١٨٩٠ ـ ١٩٤٦)[٣٢] المتطرفة، المعادي كلياً للاكليروس. يقول عنايات: لئن كانت تحفّظاته مبرَّرة فيما يختص بعلماء الدين في القرنين ١٨ و١٩، فهي لم تعد صالحة بخصوص هؤلاء الذين شاركوا في الحركة الدستورية سنة ١٩٠٥ ـ ١٩١١[٣٣]. خلافاً للحركة الدستورية التركية (١٩٠٨ ـ ١٩١٨)، التي كانت ذات سوابق

تـاريخيـة، والتي كـانت قـد أفـادت من مـرحلة التنـظيـمات (نصف قـرن من الاصلاحات التي بدأت سنة ١٨٢٦) ومن مطالب حركة تركيا الفتاة (التي بدأت سنة ١٨٦٠)، كانت الحركة الدستورية الايرانية تنطلق من أرض بكر تقريباً.

مـع ذلك، يؤكـد عنايـات، كان هنـاك سلاح فعَّـال زوَّد علماء الـدين بقـوة حاسمة، على صعيد الحجـج الحقوقيـة، وهو سـلاح علم **أصول الفقـه**، الذي كان قد بلغ درجة رفيعة جداً من المهارة التقنية على أيدي علماء الشيعة. ويعـود هذا التطوُّر جزئياً، إلى المسـاجلات التي كـانت تدور طيلة قـرون بين **الأصـولي والإخباري**. فمنذ القرن الثامن عشر، كان **الإخباريون قد** هزموا هـزيمة نكـراء على يدي محمد باقـر البهبهاني، وأصيبـوا بنكسة عقـائديـة مدهشـة. إذن، كان العصر مؤاتيـاً **للأصـوليين**. وممـا ساعـدهم على ذلـك، كان استعـمالهم المـاهـر لأدوات الفقـه الاسلامي. نقـول إن الأصوليـين كـانـوا يشـدّدون عـلى شرعيـة العقـل، فمارسـوا **الاجتهاد** في مـواجهة الاخبـاريين المحـافظين الـذين كانـوا لا يثقون، صراحة، بالعقل والإجماع، وكانوا في المقابل يشجِّعون التقليد. ويخلص عنايات إلى الاستنتاج في أن المضامين السياسية لهذه المبادىء واضحة جليـة: إن **الأصوليين** إذ أطلقـوا سلطات العقل والاجتهـاد، إنما سـاعدوا العقليـة الشيعية على تقبّل التغيُّرات الاجتماعية[٣٤].

لا أدري في الحقيقة إن كان سلطان العقـل ـ هذا فضـلاً عن ضرورة معرفـة العقل المقصود هنا بالـذات ـ والاجتهاد، كـافياً لإطـلاق مسار التحـديث. إنني أعتـبر أن هـذه الأدوات كـانت تسمـح، دون شـك، بتكيّفـات وإصـلاحـات وتعديلات داخل **الفقه** ذاته، ولكنها لا تسمـح بذلـك خارج مجـال عمله. فبين عالم علماء الدين وأفكار الحداثة الهجومية، كان ثمـة انقطاعـات واضحة جـداً، وكان مجرَّد الاهتمام بها كافياً لاستثارة تفاعل حقيقي؛ وكل ما يمكن التوصّـل إليه كان نوعاً من تسوية قوامها سوء التفاهم والالتباسـات، فضلاً عن رجـوع علماء الـدين إلى موقعهم الأصـلي عند أول سـوء تفاهم مـع الحداثـة وأفكارهـا. وإن الانزلاق الرائع للملالي في الوقت الراهن، بعـد أكثر من ٧٠ سنـة من التجربـة العلمانية، يبينِّ تماماً أن أسلحة **الأصوليين** لم تكن، بعد كل اعتبار، حـرساً قـوياً

جداً وكافياً للحؤول دون الانحلال، وأن علماء الدين ـ ومن ضمنهم الأصوليون ـ لم يتمكّنوا قط من الخروج من زواياهم الضيّقة المألوفة.

وكما سبق أن ذكرت، مهما يكن الأمر، كان إدخال الحداثة بلا شك من صنيع المفكرين العلمانيين، الذين كانوا يعون تأخر الإسلام، فراحوا يبذلون قصاراهم، كما هو الحال في كل الأنحاء الأخرى من العالم الإسلامي، لإيجاد تسويات بين الإسلام والحداثة.

لم يكن ممكناً أن يأتي العمل التفكُّري من جانب علماء الدين، ولا من جهة المتعلمين التقليديين، بل من وسط المثقفين الجدد، الواقعين في موقع وسط، الذين كانوا يعون كل الدلالة الكارثية للتأخر التاريخي. كان المتعلمون وعلماء الدين يمثلون الطبقتين المتعالمتين الأكثر تحجُّراً في المجتمع الفارسي. فمن جهة، كانوا يجابهون الأسلوب المزخرف، الثمين لدى المتعلمين التقليديين الذين كانت عباراتهم الطويلة، الغامضة، الفخمة، المدّعية علماً، تنتشر من خلال مداهنات وتزلّفات تافهة؛ ومن جهة ثانية، كانوا يصطدمون بظلامية رجال الدين، المعارضين كل تجدّد، المترسين وراء لغة متحجّرة ومفاهيم بالية جداً، الذين كانوا يبعثون الميول الأكثر تمذهباً.

بيّنت في الكتاب II، أن موضوعة التأخر كانت، اعتباراً من النصف الثاني للقرن التاسع عشر، الموضوع الأكثر استحواذاً على المفكرين المسلمين. وكما رأينا، كانت أيضاً المحور الرئيس للجريدة العربية، **العروة الوثقى**، التي أسسها في باريس سنة ١٨٨٩، الإيراني جمال الدين الأسد آبادي (الملقب بالأفغاني) والمصري محمد عبده. وعلى غرار المفكرين الأتراك والعرب، الذين راحوا يتساءلون عن أسباب الانزلاق والتأخر والجمود، كان المفكّرون الايرانيون كثيرين في العصر نفسه، وكانوا يتطوّرون في الاتجاه ذاته، ويحملون هموماً مماثلة. وإذا كان لا بد من تعدادهم، فقد كان هناك، فضلاً عن جمال الدين الأسد آبادي، فتح علي أخوند زاده (١٨١٢ ـ ١٨٧٨)، ميرزا يوسف خان المستشرودولي (توفي سنة ١٨٩٥)، ميرزا ملكم خان (١٨٣٣ ـ ١٩٠٨)، ميرزا آغا خان الكرماني (١٨٥٤ ـ ١٨٩٦) وطالبوف (١٨٣٤ ـ ١٩١١).

لن تتاح لي الفرصة لدراسة كل هؤلاء الكتّاب. ويكفيني القول إن أولئك المفكرين الأحرار نسبياً كانوا كلهم مسحورين بالغرب، واعين التأخر ومهتمين بمعالجته. ولكنهم، لئن كانوا جميعهم متوافقين على نقطة، هي التأخر، فإن الحلول التي يقترحونها تتراوح بين كاتب وآخر. كان بعضهم ضد رجال الدين صراحة، حتى لا نقول إنهم كانوا ضد الدين، كما كانوا من أنصار التفرنج والتغربن بلا قيد أو شرط وفي كل الاتجاهات، مثل أخوند زاده أو ميرزا آغا خان الكرماني. هذا الأخير لا يعلك كلماته ولا يداجي أحداً، خصوصاً الملالي الذين غرقوا حتى أعناقهم في مناقشات مدرسية فارغة وعقيمة. مع ذلك، على الرغم من جسارتهم ومن الصورة الخدّاعة قليلاً التي رسموها عن الظلامية المستشرية في البلد، فإن تلك الانتقادات حرصت على أن لا تكون موجهة للمقدّسات. في بعض الأحيان، تناولت روح الدين لكنها لم تذهب إلى حد نسف أسس الوحي، كما فعل فلاسفة **الأنوار** في أوروبا. كانت الانتقادات موجهة نحو المؤسسات، نحو الأشخاص الذين يجسِّدونها، بدلاً من صب صواعقها على الدين نفسه.

في المقابل سعى، آخرون وراء التوفيق والمصالحة. ملكم خان، الأرمني الذي اعتنق الإسلام، وأشرف من لندن، ما بين ١٨٩٠ و١٨٩٨، على مجلة **القانون**، طرح مسألة القانون الحديث في علاقته مع **الشريعة**. إنه كاتب إصلاحي، مفكّر حر في حياته الخاصة، قدم للسلطان قاجار ناصر الدين شاه (١٨٤٦ ـ ١٨٩٦) مشروع إصلاحات (دفتر تنظيمات) مستوحى من الإصلاحات العثمانية. في هذا المشروع ينبِّه السلطان إلى خطر العبودية الاستعمارية الوشيك. من هنا ضرورة الإصلاحات ووضع قانون حديث مختلف عن الشريعة والعرف.

علاوة على هذا التنبيه، كان ملكم خان من أنصار المساواة بين المنظومتين، لكنه يوضح أنه ينبغي، قبل الأخذ بأي شيء، أن يصار إلى تكييفه مع ظروف البلد. فالتأخر غير ناجم عن الدين ولا عن أسباب جذرية، بل عن المنظومة السياسية والعزلة الثقافية. ولمعالجة العقبة الأولى، يقترح وضع قوانين وضعية

تحمي الحياة والحرية والملكية والأمن؛ ولتخطّي العقبة الثانية، ينادي بإدخال المفاهيم الحديثة، المتكيِّفة مع العقلية الإسلامية. ولكي تكون هذه الأفكار مقبولة، لا بد من إيجاد سوابق ضمنية في القرآن. «لقد اكتشفنا أن الأفكار لم تكن مقبولة بأية طريقة، عندما تكون صادرة عن عملائنا في أوروبا، وأنها كانت تقبل فوراً وبفرح عظيم جداً، عندما يجري البرهان على أنها كانت مستترة من قبل في الإسلام»(٣٥). هكذا، كل تقدم في هذا الاتجاه لن يتحقق ما لم يبرهن على أننا لا نقلِّد الغربيين، بل إن الغربيين الذين يسرقون أفكارنا وينقلونها إلينا بعدما يكونون قد استفادوا منها كثيراً. لا أدري إن كان هدف ملكم خان الرامي إلى إلباس الفلسفات الغربية ثوب القرآن المعصوم والحديث، قد تحقَّق. ولو فرضنا أنه قد بلغ هدفه لأمد محدود من الزمن، فإن هذا الزواج غير اللائق لا يمكنه أن يدوم طويلاً. مع ذلك، فقد استرجع هذه الفكرة مفكّرون آخرون وبالغوا في تكرارها.

إن القائلين بتوازن المنظومتين كانوا مع ذلك يتجاهلون نقطة كبرى: واقع أن العقل الجديد المدمج في القانون الغربي الحديث ما كان بإمكانه التفتح حقاً إلا على حساب **الشريعة**. والقول إن أحدهما غير متعارض مع الآخر لا يقودنا إلى أي مكان، لأننا لا نستطيع الحفاظ على الاثنين معاً، نظراً لأن حقل تمانعهما الفارغ يقف بينهما، وهذا لا يمكن اخفاؤه حتى مع أفضل نوايا الناس.

أما ردة فعل علماء الدين، فقد كانت معتدلة. فهناك علماء دين كانوا، على غرار المثقفين، يبحثون عن نوع من التسوية، وكان ثمة آخرون يعارضونها بشدة، نظراً لأنهم يعون أن الهوة كبيرة جداً بين دينهم والأفكار التجديدية. سُمي الأولون «دستوريين»، والآخرون «إطلاقيين». يقول لنا كسروي، إن المحبّذين ذاتهم كانوا يتصرفون بدافع من مصلحة الدين أكثر مما يتصرفون بدافع الديمقراطية(٣٦).

إن الرفض القاطع ـ النفي المميّز لكلِ تسوية ـ وجد رمزه عند الشيخ **فضل الله نوري**، الذي أُدين على رجعيّته وشُنق في ٣١ تموز (يوليو) ١٩٠٩. وإلى حد ما، ظل هذا الرفض شديداً جداً. كان يعلم الشيخ، على الرغم من

مساهمته الناشطة في بداية الحركة الدستورية، أن روح الدستور، المستوحى من الفلسفات الغربية، لم يكن له أية قرابة وجودية/ كيانية مع الدين، وأن القانون الدستوري (المشروط) والقانون الإلهي (المشروع) لا ينتسبان إلى المرجع ذاته، ولا يصدران عن مصادر واحدة. فليس من الممكن أن يكون الناس متساوين أمام القانون، كما تشترط ذلك الرؤية الحقوقية الجديدة، نظراً لكون المسلم والكافر لا يستويان في مقامهما الوجودي ولا في طبيعتهما ذاتها.

٣ ـ الإكليروس والملكية

كان دستور ١٩٠٦ تسوية بين القوى الثلاث، التي كانت قد ظلَّت متواجهة دون أن تنسجم في مجمَّع متماسك: المَلَكية، الدين، الحداثة في معناها الواسع جداً. لقد سعى الدستور لدمجها فيه. ولئن كانت القوتان الأولى والثانية طالعتين من التربة ذاتها وتعيشان بالتالي موازين تسوية مديدة، فإن حالة القوة الثالثة، الآتية من عالم آخر، لم تكن كذلك، بل كانت ترقص وحدها. كما كانت القوة الأكثر أصالة والأشد إزعاجاً وبلبلة. ومهما يكن، فقد انتهى الأمر بهذه القوى الثلاث إلى التعايش وإلى ايجاد توازن معينً في دستور ١٩٠٦ وفي ملحقه الصادر سنة ١٩٠٧.

إن تعريف السلطة الملكية بالذات، في المادة ٣٥ من الملحق، كان قد بقي بالغ التناقض: «الملكية وديعة إلٓهية يفوّضها الشعب ويوكل بها شخص الملك». هنا مصدر الشرعية مزدوج: فالشعب والله يتقاسمان السيادة، بينما الملك واقع بين فكّي كماشتهما. ومن جهة ثانية، نال الإكليروس (أصحاب الدين) حصة الأسد، حين شكلوا مجلس الفقهاء، المؤلَّف من ٥ إلى ٢٠ خبيراً مكلَّفين لدى مجلس الممثلين بالسهر على تطابق القوانين المصدَّقة مع شريعة الإسلام المقدسة. جوهرياً، لم يطبَّق هذا الإجراء أبداً، وجرى الغاؤه في عهد رضا شاه. وإلى حد ما، كانت الجمهورية الاسلامية انتقاماً مدهشاً من ذلك الإنكار الذي لا يغفر.

إن أفضل نظرية عن توازن القوى الثلاث، وضعها الشيخ **محمد حسين النـاعيني** (١٨٦٠ ـ ١٩٣٦) الذي ربما يكون كتابه **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**[٣٧]

أفضل ما كتب في هذا الموضوع. إن الناعيني الذي كان واعياً للرهانات والتيارات التي كانت تتقاسم البلد، اختار مبدأ الحد من سلطة الملك. لأن كل إفراط، مهما كان شكله، يؤدي حكماً إلى الاستبداد. وبما أن الإمامة غائبة، والزمن هو زمن الغيبة[٣٨]، فإن أي سلطان، ولو كان الأعدل بين العادلين، لا يمكنه التمتّع كلياً بالبراءة (**العصمة**) التي تطهّره من كل رجس ودنس. من هنا ضرورة الحدّ من الأضرار، وذلك من خلال لجم تحكّم السلطة السياسية، ولو حقوقياً. فالسلطة سارقة حق الغير، لأن كل شرعية قد انقطع وجودها، في أثناء الغيبة، على الصعيد الأرضي، ولأن كل سلطة مهما كان مداها ومضمونها، ملطّخة بلطخة السرقة. وحين تحد سلطة السلطان بجمعية ممثلين (مجلس) ينتخبهم الشعب، إنما يطبَّق مبدأ الشورى، المعلن عنه في القرآن. وسيتوجَّب أن تدار هذه الجمعية بموجب دستور، سيأخذ في الاعتبار المواد غير المتضمنة وغير المتوقعة من جانب **الشريعة**. فالدستور لا يتعارض مع القانون الإلهي وحسب، بل هو متمّم له أيضاً. هنا، نستكشف موضوعة المساواة بين المنظومتين، الغالية على ملكم خان، والتي نادى بها مصلحون آخرون، عرب وفرس. صحيح أن مثل هذا العمل يوصل تماماً إلى ثنائية القانونين: القانون العلماني الحديث والفقه الإسلامي، لكن هذه الثنائية يمكن الحد منها بشكل ملموس، إذا جرى استقدام رجال دين كبار إلى الجمعية، مكلّفين بالسهر على توافق القوانين مع الشريعة. لأن تطبيق قانون الله تطبيقاً تاماً لا يمكن، في الحقيقة، حدوثه إلا عندما يظهر الإمام، في آخر الأزمنة. ومن الآن حتى ذلك الحين، لا بد من تكيّفات وترتيبات وتسويات. إن مرونة علماء الدين تجاه ملكية محدودة بحدود القانون، وواقع قبولهم بقانون علماني متناغم مع القرآن، إنما يخلقان مناخ تسوية كان له عصره المجيد، واتاحة الفرصة أمام رجال الدين لكي يضموا جهودهم إلى جهود العلمانيين، لبلوغ أهداف مشتركة[٣٩].

جوهرياً، لم يكن العلماء السلفيون ـ لأننا سنواجه لاحقاً علماء الدين الفكرويين ـ يتمنون أبداً سقوط الملكية، كما يبينّ ذلك كتاب الناعيني، بكل حصافة، فلم يقم الدستوريون بغير استرجاع الذرائع المؤيدة للملكية التي

وضعها فقهاء العصر الصفوي (١٥٠١ ـ ١٧٢٢). وهكذا قال الملا محمد باقر، المشهور باسم المحقّق السبزقاري (مات سنة ١٦٧٩): «ما من عصر يخلو من وجود الإمام، ولكن الإمام يغيب في بعض المراحل عن عيون الناس لأسباب مجهولة، ومع ذلك يواصل العالم ازدهاره بفضل فيض وجوده. والآن، في هذه المرحلة، حيث صاحب العصر [. . .] غائب، لا يوجد ملك عادل ومؤهل لسياسة العالم والهيمنة عليه، وتتأذى الأعمال من جراء ذلك وتؤول إلى الانعدام والفوضى، وحتى أن حياة الناس تصبح مستحيلة في العالم، لذا من الضروري أن يحكم الناس ملك يسوسهم بالعدل وينفِّذ عمل الإمام وسنَّته»[٤٠].

إن فكرة الملكية ـ خصوصاً في بلد مثل ايران حيث حظيت الأبهة الملكية (farr-e îzadî) بمزية شبه صوفية في ميثولوجيا ونسابة سلاطين البلد القدامى ـ كانت عميقة الرسوخ في الذاكرة الجماعية التي لم تضعها العناصر التقليدية أبداً موضع انتقاد، حتى حلول الجمهورية الاسلامية. حتى أن فدائيي الاسلام، وهم نسخة ايرانية أصولية عن الاخوان المسلمين، لم يتصوَّروا لحظة واحدة فكرة التخلُّص منها، بل على العكس كانوا يسعون إلى تجميل صورتها روحياً، وكانت فكرة الملكية ماثلة، علناً، في بيان زعيمهم **نواب صفوي** (١٩٢٤ ـ ١٩٥٦)، الذي كان واحداً من مفكري الجمهورية الاسلامية الذين لا يرقى إليهم الشك، فهو يعرض في **دليل الحقيقة**[٤١] نظرته الشاملة إلى دولة اسلامية مثالية: وفيه يحدِّد الأسباب التي يجب أن تدفع إلى إنشاء دولة كهذه، ودور رجال الدين بوصفهم «مصدر تقليد» ممتاز. كما يدرس فيه مختلف أجهزة الدولة، ودور وسائل الإعلام والوزارات؛ ومثال ذلك أن آراءه في وزارة المال تكشف عن موقف بدائي جداً. وأكاد أقول فولكلوري ـ من الاقتصاد: «يجب أن يكون نموذج وزارة المال مخزن العطّار أو البقّال الذي يتفادى الإسراف في كل شيء ويزيد من ثروته الشخصية»[٤٢].

حسب علمي، لم يرغب رجال الدين السلفيون أبداً في دولة لا يكون فيها، مع غياب الإمام، سلطان يردّ ضربات الخصم ويستند الشعب إليه، هذا فضلاً عن كون **الكاهن والملك** ـ الملك/ الكاهن Rex/ Flamen، كما يقول دوميزيل ـ

يشكّلان قطبي المجتمع الايراني ويتكاملان إجمالاً. وكان يحكى عنهما بوصفهما «عقدتين في عصا واحدة». إن سقوط الملكية وضع الدين في وضع شديد الخطورة. وحيث إنه يقوم الآن بمغامرة خطيرة فإنه يلعب لعبة ربح كل شيء أو خسارة كل شيء. فهو إما أن يربح اللعبة ويخرج منها متغيّراً في العمق، وإما أن يخاطر بخسارة كل شيء فلا يترك وراءه سوى جلده المسلوخ. إن الملك الذي كان يشكل الشاشة الواقية، لم يعد قائماً، وصار الدين الهدف المميَّز لكل الهجمات والانتقادات. وفي رأيي، كان هذا الثأر المفاجىء/ المدهش من جانب علماء الدين، جواباً متأخراً لكنه بالغ العنف، عن اختلال كان قد نجم في الماضي عن إقدام رضا شاه (١٨٧٨ ـ ١٩٤٩) على تأسيس الدولة/ الأمة.

لقد كسر رضا شاه توازن القوى الثلاث، (الدين والملكية والحداثة) المتعايشة بطريقة هشّة نسبياً في دستور ١٩٠٦، وضربه لصالح الملكية/ الحداثة، عندما أبعد الدين عن المجال العام، حارماً إياه من وظيفتيه العزيزتين عليه: التعليم والعدل. فالملكية لم تعد من الآن فصاعداً تراكم كل السلطات، التنفيذية والتشريعية والقضائية، مباشرة أو من خلال الأجهزة الحديثة مثل وزارة العدل وحسب، بل صارت تشجِّع أيضاً نفوذ التيارات التحديثية التي كانت تزيد من تسريع حركة العلمنة. ولئن كان الملالي يؤيدون بعض الإصلاحات أو يعارضونها في مناسبات أخرى، فلم يكن ذلك من جراء حبهم الحرية بقدر ما كان ناجماً عن كون تلك الإصلاحات تعزّز أو تضعف امتيازاتهم. ولم يكن بمستطاع أي حل مستقل، خارج الدين والملكية، أن يعمِّق جذوره إلا إذا تحرر المجتمع في آن من وصاية الملك ومن وصاية الملالي، التي لا تقل فظاعة عن الأولى. والحال، لم يحدث شيء من ذلك، ولم تتطوّر هذه الحالة الراهنة في أيامنا.

فالإسلام الذي نجابهه اليوم هو اسلام موسوم، فكروياً، بعصر الثورات. إنه اسلام يرفض مساواة المنظومتين (الحديثة والتقليدية) اللتين كان يقوم عليهما دستور البلاد القديم. وينادي بتفوُّق الشريعة المحض على أية منظومة أخرى حقوقياً واجتماعياً. وهو بذلك مختلف جداً عن الإسلام النقدي نسبياً في مرحلة

النهضة. فعلى سبيل المثال، تعرَّضت الأركان الثلاثة (الملكيـة والدين والحـداثة) التي كانت تكوِّن دستور فارس سنة ١٩٠٦، لتحوّلات مهمة، وإننا حين نكشح قشرة النـظام الإسلامي الجـديد، نـرى أن هذه المفـاهيم الثلاثـة قد تغـيّرت في العمق. فالحداثة لم تعد ملحوظة في عـدادها، بـوصفها مجمَّعـاً عقلانيـاً، مبلوراً للقيم الليبرالية: مبدأ الأنوار، الديمقراطية المأثورة، الحريات الأساسيـة التي كان يستـوحي منها، في المـاضي، معظم المجـدّدين والمصلحـين في أقـطار الإسـلام. وبـالعكس إن ما تغلغـل في رؤية معـظم المفكـرين الإسـلاميـين، حتى أكـثرهم تشدُّداً، هو حداثة تجذَّرت من خلال الصراعات الثوريـة، وانحطت عـلى أيدي الأنظمة الكلية؛ وتشوّهت، بوجه خـاص، في مدارنـا الثقافي، من جـراء البنية التحتية الجامدة للنسخة المـاركسية، المحلِّقـة في الجو، كـأنها فكرويـة حاضرة في كل مكان.

إن التشيُّع ذاته خرج من عزلته التقليديـة، وبعدمـا كان جهـاز رقابـة روحية وأخلاقية، صار اليوم سلطة قمعية مميزة، متقـدماً بـذلك عـلى العمل الـرؤيوي الذي لا يعود، في سياق الشيعة الاثني عشرية، إلا للمهدي وحده، أي للإمـام الثاني عشر الذي سيأتي ليختم الزمن. وإن اقامة جمهورية اسـلامية ينفي، عـلى نحو ما، المهمة المهدوية للمخلّص.

أما الملكية فقد أزيلت تماماً وبلا مواربة. ولكن بما أن نموذجـاً قديمـاً كهذا لا يمكن استبداله بين عشية وضحاها، إذ إنه راسخ بقوة في الذاكرة التاريخية، فإن **الكاهن** هو الذي جعل نفسه ملكاً، بحيث إن **ولاية الفقيه** قد حلت محل الأبهة الامـبراطوريـة لملك الملوك. وهذا يعـادل، إذا استعملنا لغـة الطبقـة المغلقـة في الهنـد، انقلابـاً للبراهمة ضـد المحاربـين (كاشتـيريا). لكن هـذه التصفية لم تتم لصالح العلمانية أو نموذج حكم ديمقراطي، بل على العكس، حلَّت أسطورة محل أخرى، لكنها أسطورة لا تستطيـع، في اقتصاد الـرؤية الـرمزيـة للأشكـال، أن تكون اجرائية إلا بفضل متمّمها. فالإكليروس، حين طردوا الملك، إنما تخلَّصوا من نصفهم الآخـر. لقـد جعلوا أنفسهم هشّـين ومستبـاحـين من جـانب كـل شيـاطين الإغـواء. وصار المجتمـع التقليدي أعـرج، ذلـك أن امتـلاك حـلٍ،

بحيث يكون الكاهن ملكاً، ولا يكون ملكاً في الحقيقة، هو أسوأ الحلول. إن الاكليروس في خط الدفاع الأول، ومهما يحدث، فسوف يتعرَّضون حتماً لعواقبه التي لا شفاء منها.

من جهة ثانية، إن تجذير الخطاب الاسلامي جعل الاسلام ينزلق نحو أخطر المغامرات. فقد صار رجال الدين من المستهلكين لكل الاختلالات الممكن تخيُّلها، لقد أخذوا عن الماركسيين المسعورين المنطق المتطرِّف وحقد الطبقات، وبالأخص الخطاب المعادي للامبريالية؛ وأخذوا عن ثقافة الغنائيين الرومانسية المضادة، شعارات الهوية والماضوية، وأخذوا من مطبخهم الخاص كل الأفكار الرئيسة المشحونة وجدانياً، والمكبوتة في المخيال الديني، من جرّاء عدة عقود من العلمنة. والنتيجة هي انفجار بدائي، لا مثيل له في كل تاريخ البلد. إنهم لا يضعون على بساط التطبيق كل هواماتهم الهذيانية، أو يطلقون الأعنة لخيالهم الأكثر انفلاتاً، أو يرفعون جنون الاستشهاد إلى ذروته، ويخفضون الأساطير الألفية إلى كلفتها العملية جداً وحسب، بل يبتكرون جديداً في كل الاتجاهات هذه. فهم يعطون جسداً ولحماً لكل الطاقات الهلاسية التي كانت راقدة في صميم لاوعينا الجماعي غير المتشكِّل. وهم بذلك، ينسفون جذور عالمهم ذاته، ويفرغون الإسلام من جوهره؛ وبغضب حب البقاء والتهديم في آن، يقامرون بلا تدقيق بما كدَّسته ألف وأربعمائة سنة من التاريخ وراكمته من رأسمال روحي. ومن الآن فصاعداً، سيتوقف على ربح أو خسران لعبة البوكر هذه، مستقبل الإسلام الشيعي ومصير الحداثة.

الحواشي

الكتاب I - التمزّق

(١) Cité par A.K. El Janabi, «Sur la culture arabe actuelle», in *Sou'al no .3, Paris, 1983, pp. 48-50.*

(٢) Cité par W. Heisenberg, *La Nature dans la physique contemporaine,* Paris, Gallimard, «Idées», pp. 25-26.

(٣) Jacques Gernet, *Chine et christianisme,* Paris, Gallimard, 1982, pp. 33-34.

(٤) *Ibid,* p. 65.

(٥) ترجم المبشرون عبارة عيسى المسيح بـ معلم السماء لكي يعطوه مضموناً كونفوشياً.

(٦) Jacques Gernet, *op. cit.,* p. 277.

(٧) *Ibid.,* p. 80.

(٨) Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme,* Paris, Arthaud, 1985, pp. 19-20.

(٩) Bernard Lewis, *Comment L'Islam a découvert l'Europe,* Paris, La Découverte, 1982, p. 43.

(١٠) *Ibid.,* pp. 43-44.

(١١) *Ibid.,* p. 282.

(١٢) *Ibid.*

(١٣) Jacques Ruffié, *De la biologie à la culture,* vol. II, Paris, Flammarion, 1983, p. 203.

(١٤) Luc Barbulesco, Philippe Cardinal, *L'Islam en question,* Paris, Grasset, 1986.

(١٥) *Ibid.,* p. 97.

(١٦) *Ibid.,* p. 146.

(١٧) *Ibid.,* p. 145.

(١٨) *Ibid.,* p. 197.

(١٩) *Ibid.,* p. 214.

(٢٠) *Ibid.,* p. 219.

(٢١) *Ibid.,* p. 267.

(٢٢) *Ibid.,* p. 116.

(٢٣) *Ibid.,* p. 153.

(٢٤) Octavio Paz, *Une planète et quatre ou cinq mondes,* Paris, Gallimard, 1985, p. 198.

(٢٥) *L'Islam en question, op. cit.,* p. 208.

الكتاب II ـ التفاوت الوجودي

(١) Pascal, *Pensées,* 434-131, Garnier - Flammarion, Paris, 1976.

(٢) Jean - Jacques Rousseau, *Émile.*

(٣) E. Cassirer, *op. cit.*, p. 173.

(٤) صدرا واحد من أبرز ممثلي «الأفلاطونيين في بلاد فارس» قام بثورة حقيقية حين أحلّ ميتافيزيقيا الوجود محل ميتايزيقيا «الجواهر». انظر:
H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique,* Gallimard - Folio, Paris, 1986, pp. 467-476.

(٥) S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy,* George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1962, vol. I, p. 52.

(٦) Daryush Shayegan, *Hindouisme et soufisme,* Éd. de la Différence, Paris, 1979.

(٧) Voir aussi *The History and Culture of Indian People,* ed. R.C. Majunedar, vol. I; *The Vedic Age,* Londres, 1957, vol. II; *The Age of Imperial Unity,* Bombay, 1960; *The Classical Age,* Bombay, 1962; et *The Cultural Heritage of India,* The Ramakrishna Mission, vol. I (1958), vol. II (1962), vol. III et IV (1956).

(٨) *Encyclopaedia Universalis,* vol. 4, Paris, 1980, p. 325.

(٩) *Ibid.*

(١٠) *Ibid.*

(١١) C.P. Fitzgerald, *China: A Short Cultural History,* New York, 1959; Marcel Granet, *La Pensé chinoise,* Paris, 1934; J. Needham, *Science and Civilization in China,* I à IV, Cambridge, 1945-1965.

(١٢) Octavio Paz, *Une planète et quatre ou cinq mondes,* Gallimard, Paris, 1985, p. 189.

(١٣) *Ibid.*, p. 191.

(١٤) *Ibid.*, p. 192.

(١٥) Octavio Paz, *La Fleur saxifrage,* Gallimard, Paris, 1984, p. 74.

(١٦) Octavio Paz, *Une planète..., op. cit.*, p. 193.

(١٧) Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme,* Arthaud, Paris, 1985, p. 91.

(١٨) *Ibid.*, p. 107.

(١٩) John Naisbitt, *The Year Ahead, 1986,* Warner Books, New York, 1985, pp. 21-37.

(٢٠) Thomas S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques,* Flammarion, Paris, 1983, p. 238.

(٢١) *Ibid.*, p. 158.

(٢٢) *Ibid.*, pp. 166-167.

(٢٣) *Ibid.*, p. 169.

(٢٤) Flamingo, Londres, 1984.

(٢٥) Octavio Paz, *Conjonctions et disjonctions,* Gallimard, Paris, 1971, pp. 55-69.

(٢٦) *Ibid.*, p. 58.

(٢٧) *Ibid.*, p. 68.

(٢٨) *Ibid.*, p. 72.

(٢٩) Mohammed Arkoun, *La Pensé arabe,* PUF, Paris, 1979.

(٣٠) Ali Merad, *L'Islam contemporain,* PUF, Paris, 1984, p. 43.

(٣١) Traduit et cité par H. Pakdaman, *Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani,* G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1969, p. 243.

(٣٢) *Ibid.*, p. 244.

(٣٣) *Ibid.*, p. 288.

(٣٤) R. Brunschvig, «Problème de la décadence», in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam,* G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1977, pp. 29-51.

(٣٥) كان أرنست رينان قد ألقى محاضرة طنّانة: «الاسلامية والعلم» في السوربون يوم ٢٩ آذار ١٩٨٣ (نشرت في Le Journal des débats)، حيث أكّد بشكل قاطع أن الإسلام مناقض للعقل العلمي، وكان رد جمال الدين عليه معتدلاً.

(٣٦) القرآن: LXXI, 14 «وخلقكم أطواراً...»؛ LXXIV, 19 «طبقاً عن طبق».

(٣٧) La pensé arabe, op. cit., p. 107.

(٣٨) Daryush Shayegan, *Qu'est-ce q'une révolution réligieuse?,* Les presses d'aujourd'hui, paris, 1982, p. 230.

الكتاب III - حقل الاختلالات

(١) استعملنا كلمة تأخر هنا في معنى وجودي، لا في معنى تأريخي. والوعي «المتأخر» معناه الوعي الذي لا يزال قريباً من الأساطير والوقائع الأولى.

(٢) Sudhir Kakar, *Moksha, le monde intérieur, enfance et société en Inde,* Les Belles Lettre, Paris, 1985, p. 90.

(٣) Pérez Galdos, cité par Octavio Paz, in *Une planète et quatre ou cinq mondes,* Gallimard, Paris, 1985, pp. 198-199.

(٤) Edgard Morin, *La Méthode III, la connaissance de la connaissance,* Seuil, Paris, 1986, p. 190.

(٥) Voir notre article, «Le retrait des projections et compensations», publié dans le *Cahier de L'Herne, C.G. Jung* dirigé par Michel Cazenave, L'Herne, Paris, 1984, pp. 466-473.

(٦) C.G. Jung, *L'Ame et la vie,* trad. Yves Le Lay, Buchet - Chastel, Paris, 1963, pp. 44-45.

(٧) Ibid.

(٨) C.G. Jung, *Problèmes de l'âme moderne,* Buchet - Chastel, Paris, 1960, p. 180.

(٩) *Op. cit.*, p. 157.

(١٠) *Ibid.*

(١١) Michel Foucault, *Les Mots et les choses,* Gallimard, Paris, 196, p. 13.
(١٢) Martin Heidegger, «L'Époque des conceptions du monde», in *Chemins qui ne mènent nulle part,* Gallimard, Paris, 1968, pp. 69-100.
(١٣) *Ibid.*, p. 80.
(١٤) Jose - Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire,* trad. Martine Azulos, PUF, Paris, 1986, p. 139.
(١٥) *Ibid.*, pp. 40-41.
(١٦) *Les Mots et les choses, op. cit.*, pp. 32-40.
(١٧) *Ibid., p. 39.*
(١٨) *Ibid.*
(١٩) *Ibid.*, p. 47.
(٢٠) *Ibid.*, p. 48.
(٢١) *Ibid.*, p. 61.
(٢٢) *Ibid.*, p. 62.
(٢٣) *Ibid.*
(٢٤) *Ibid.*
(٢٥) *Ibid.*, p. 69.
(٢٦) *Ibid.*, p. 89.
(٢٧) *Ibid.*, p. 71.
(٢٨) *Ibid.*, p. 92.
(٢٩) Ibid., p. 29.
(٣٠) *Ibid.*, p. 231.
(٣١) *Ibid.*, p. 220.
(٣٢) *Ibid.*, p. 323.
(٣٣) *Ibid.*, p. 271.
(٣٤) *Ibid.*, p. 329.
(٣٥) *Ibid.*, p. 319.
(٣٦) *Ibid.*, p. 329.
(٣٧) *Ibid.*, p. 321.
(٣٨) *Ibid.*, p. 329.
(٣٩) *Ibid.*, p. 398.
(٤٠) Claude Lévi - Strauss, *Race et histoire,* Denoêl, Paris, 1987 (rééd.), p. 63.
(٤١) *Ibid.*
(٤٢) *Les Mots et les choses, op. cit.*, p. 179.
(٤٣) *Foucault ou le nihilisme de la chaire, op. cit.*, p. 73.
(٤٤) *Ibid.*
(٤٥) *Une planète..., op. cit.*, p. 193.

(٤٦) *Les Mots et les choses, op. cit.*, p. 54.

(٤٧) *Ibide.*, p. 15.

(٤٨) Lisbeth Rocher et Fatima Cherqaoui, *D'une foi à l'autre, les conversion à l'Islam en Occident,* Seuil, Paris, 1986, p. 8.

(٤٩) *Ibid.*, p. 15.

(٥٠) Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* Presses d'aujourd'hui, Paris, 1982, p. 203.

(٥١) *Ibid.*, p. 213.

(٥٢) Fondateur de la dynastie Pahlavi (1926-1979).

(٥٣) Dynastie (1796-1925) qui régnait en Iran avant l'avènement des Pahlavi.

(٥٤) Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières, op. cit.*, p. 49.

(٥٥) Cité en vieux français par Ernst Cassirer, ibid., p. 176.

(٥٦) *Les Règne de la critique,* trad. Hans Hildenbrand, Éditions de Minuit, Paris, 1979, pp. 88-89.

(٥٧) *Ibid.*

(٥٨) *Ibid.*, p. 91.

(٥٩) *Ibid.*, p. 93.

(٦٠) *Critique de la raison pure,*PUF, Paris, 1980, note p. 6.

(٦١) Un entretien avec M. Ehsan Naraghi: «Il faut prendre en compte de plus en plus le rôle de la religion dans la vie politique des nations», *Le Monde,* 22 août 1986.

(٦٢) *Ibid.*

(٦٣) Reza Alavi, «Science and Society in Persian Civilization», in *Knowledge: Creation, Diffusion, Utilization,* vol. VI, no. 4, juin 1985, Sage Publications Inc., pp. 329-349.

(٦٤) Voir *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* Plon, Paris, 1964, p. 24, et *Économie et société,* Plon, Paris, 1971, III, chap 6.

(٦٥) *Les Contradictions culturelles du capitalisme,* trad. Marie Matignon, PUF, Paris, 1979, pp. 20-21.

(٦٦) *Ibid.*, p. 21.

(٦٧) *Ibid.*, p. 22.

(٦٨) *Ibid.*, p. 24.

(٦٩) Gholam Hosseyn-e Sa'edi (1935-1985), «Degargisi wa rahâyi-ye âvârehâ», in *Alefba,* II, Paris, 1983, pp. 1-5.

(٧٠) كتاب تهافت الفلاسفة.

(٧١) Jean - Robert Michot, «L'Islam et le monde: al-Ghazâli et Ibn Taymiyya à propos de la musique (samâ')» in *Figures de la finitude,* Bibliothèque philosophique de Louvain no. 32, Louvain-la-Neuve, 1988.

(٧٢) *Ibid.*

(٧٣) *Devant la guerre,* Fayard, Paris, 1980, p. 238.

(٧٤) *Ibid.*, pp. 239-240.

(٧٥) *L'Insoutenable légèreté de l'être,* Gallimard, Paris, 1984, pp. 311-315.

(٧٦) *La Psychologie de masse du fascisme,* cité par M.A. Macciocchi, «Les femmes et la traversée du fascisme», in *Éléments pour une analyse du fascisme/1,* 10/18, Paris, 1976, pp. 209-210.

(٧٧) M.A. Macciocchi, *op. cit.*, pp. 156-157.

(٧٨) Henry Corbin, *En Islam iranien,* t. IV, Gallimard, Paris, 1978, pp. 37-38.

(٧٩) Zeyn al-Abedin-e Rahnema, *Zendegânî-ye emâm Hosayn,* Téhéran, Amir Kabir, 1358, pp. 440-445.

(٨٠) Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought,* Macmillan Press, Londres, 1982, pp. 181-194.

(٨١) *Ibid.*

(٨٢) *Wiláyat-e Fakîh,* cité in *ibid.*, p. 194.

(٨٣) Walter Benjamin, «L'Œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique», in *L'Homme, la langue et la culture,* Denoël-Gonthier, Paris, 1971, p. 14.

(٨٤) *Amérique,* Grasset, 1986, p. 186.

(٨٥) *Ibid.*, p. 208.

(٨٦) *Ibid.*, p. 59.

(٨٧) *Ibid.*, p. 64.

(٨٨) *Ibid.*, pp. 189-190.

(٨٩) *Ibid.*

(٩٠) *Ibid.*, p. 74.

(٩١) *Ibid.*, p. 201.

(٩٢) *Ibid.*, p. 190.

(٩٣) *Ibid.*, p. 156.

(٩٤) «Surréalisme», in *Encyclopaedia Universalis,* vol. 15, Paris, 1980, pp. 575-578.

(٩٥) «Le Promeneur aboli ou les métamorphoses du troisième homme», in *Babylone,* no. 5, Paris, 1986, p. 212.

(٩٦) *Ibid.*

(٩٧) *Ibid.*

(٩٨) *Ibid.*, p. 213.

(٩٩) *Religions et philosophies de l'Asie centrale,* Gallimard, Paris, 1957, p. 126.

(١٠٠) *Ibid.*, p. 127.

(١٠١) *Ibid.*, p. 126.

(١٠٢) *Ibid.*

(١٠٣) Morteză Nejât, «Roshangarî hadaf-e naqâshihâye man est», in *Faslnâme-ye Honar,* no. 6, Téhéran, 1363, pp. 242-255.

(١٠٤) Mir Hossein Mûssavî, «Roshanfekrân-e maghrûq dar falsafehâ-ye gharbi», *ibid.*, pp. 39-49.

(١٠٥) Rezâ Dâvari, «Honar-e rahmâni wa honar-e shaytâni, har do dar dowre-ye mâ ravâj dârand», *ibid.*, no. 2, Téhéran, 1361, pp. 46-54.
(١٠٦) «Réalısme socialiste», in *Encyclopaedia Universalis,* vol. 13, pp. 1014-1016.
(١٠٧) «La Question de la technique», in *Essais et conférences,* Gallimard, Paris, 1958, p. 18.

الكتاب IV ـ المرتكزات الاجتماعية للإختلالات

(١) Paris, 1984, pp. 664-669.
(٢) *The Philosophy of Hegel,* Dover Publications Inc., New York.
(٣) مطهّري: عضو مجلس الثورة الاسلامية اغتالته سنة ١٩٧٩ منظمة تدعى فُرغان.
(٤) *'Elal-e gerâyesh-e be mâddegarî (Raisons de l'inclination vers le matérialisme),* Téhéran, 1957, 8[e] édition.
(٥) في أقطار العالم الثالث التي لم تستعمر، ولا تملك لغة غربية، كالفرنسية في افريقيا، والانكليزية في الهند، صارت معرفة اللغات قيمة بحد ذاتها، وأداة مهمة للسلطة والتقدم الاجتماعي.
(٦) *La Crise des intellectuels arabes,* Maspéro, Paris, 1974, pp. 199-205.
(٧) *Ibid.*, p. 202.
(٨) Hedayat, «L'Enterré vivant», in *La Quinzaine,* 16-31 janvier 1987, pp. 13-14.
(٩) *La Formation de l'esprit scientifique,* Vrin, Paris, 1965, p. 14.
(١٠) *Ibid.*
(١١) *Ibid.*
(١٢) *Religions et philosophies dans l'Asie centrale, op. cit.*, p. 75.
(١٣) *Ibid.*, p. 76.
(١٤) *Ibid.*
(١٥) *La Tentation d'exister,* Gallimard, Paris, 1986, p. 58.
(١٦) *Ibid.*, pp. 59-60.
(١٧) *Le Nouvel Observateur,* 18-24 juillet 1986, pp. 51-53.
(١٨) *Ibid.*
(١٩) *Ibid.*, p. 52.
(٢٠) *Ibid.*, p. 53.
(٢١) *La Fleur saxifrage,* Gallimard, Paris, 1984, pp. 77-78.
(٢٢) Daryush Shayegan, «L'Idéologie en tant que point de rencontre entre deux mondes», in *Science et conscience,* Stock, Paris, 1980, pp. 470-471.
(٢٣) *La Dialectique de la raison,* Gallimard, Paris, 1974, p. 51.
(٢٤) Th. W. Adorno, *Dialectique négative,* Payot, Paris, 1978, p. 13.
(٢٥) Max Horkheimer, *Éclipse de la raison,* Payot, Paris, 1979, p. 17.
(٢٦) *Les Contradictions culturelles du capitalisme, op. cit.*
(٢٧) *Trois ans en Asie,* Éd. A.M. Métailie, Paris, 1980, p. 203.

(٢٨) *La Tentation d'exister, op. cit.*, pp. 54-55.

(٢٩) تعتبر الخرافة أن زوجة الامام الحسين كانت بنت يزدجرد الثالث، آخر ملوك السلالة الساسانية.

(٣٠) *Maktûbât-e Mirza Fath 'Ali Akhûndzâdeh*, édité par Sobhdam, Paris, 1984, pp. 9-15.

(٣١) *Ibid.*

(٣٢) ناقد شديد للدين والفكر التقليدي. اغتيل سنة ١٩٤٦ على يد واحد من فدائيي اسلام.

(٣٣) *Modern Islamic Political Thought, op. cit.*, p. 168.

(٣٤) *Ibid.*

(٣٥) Cité par Ervand Abrahamian, *Iran between two Revolutions*, Princeton, 1983, p. 68.

(٣٦) Ahmad Kasrawi, *Tarîkh-e mashrûte-ye Irân*, Amir Kabir, Téhéran, 4e édition, p. 259.

(٣٧) *Tanbih al-umma wa tanzih al-mila dar asâs wa usûl-e mashrûtiyyat.*

(٣٨) الإمام ١٢، المهدي، صاحب العصر والزمان، غاب في سن الخامسة يوم ٢٤ تموز ٨٧٤. خلال الغيبة الصغرى التي دامت حتى ٩٤١، كان الإمام يتصل مع أتباعه. ولكن منذ موت آخر الوحيين، بدأت الغيبة الكبرى التي تتطابق نهايتها مع ظهور الإمام المنتظر.

(٣٩) Hamid Alger, «Islâh», in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, tome IV, Leiden, 1978, p. 171.

(٤٠) Cité par Hamid Enayat, *op. cit.*, p.173.

(٤١) Le résumé analytique de ce traité a été traduit par Yann Richard, «L'Organisation des *Fedâ'iyân-e Eslâm*, mouvement intégriste musulman en Iran (1945-1956)», in *Radicalismes islamiques*, publié sous la direction d'Olivier Carré et Paul Dumont, L'Harmattan, Paris, 1985, pp. 54-66.

(٤٢) *Ibid.*, p. 60.

المحتويات

الكتاب الثالث
حقل الاختلالات

الكتاب الرابع
المرتكزات الاجتماعية للاختلالات